T.C.
ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

ALVIN PLANTINGA’NIN DİN FELSEFESİ

(DOKTORA TEZİ)

HAZIRLAYAN
FERHAT AKDEMİR

DANIŞMAN
DOÇ. DR. METİN YASA

SAMSUN-2006

Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne

Bu çalışma jürimiz tarafından Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı'nda DOKTORA tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan :..

Üye :..

Üye :..

Üye :..

Üye :...

Onay

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

...../..../ 2006

ÖNSÖZ

Evreni ve hayatı yaratan bir Tanrı'nın olup-olmadığı ve onun varlığına/ yokluğuna olan inancın hangi koşullarda rasyonel olup/olmayacağı sorunu insanoğlunun tarih boyunca yanıt bulmaya çalıştığı en köklü sorunlarından birisi olsa gerektir. Daha teknik bir söyleyişle, iman-akıl, inanç-kanıt ilişkisi bağlamında, sahip olduğumuz (dinî) inançlarımızın ne tür bir bilgisel temele dayanması, yani inançlarımızın epistemik statüsünün ne olması, ya da bu statünün nasıl belirlenmesi gerektiği sorunu *Homo Sapiens*'in en temel sorunlarından birisidir.

Felsefe tarihinin özellikle son birkaç yüzyılı dikkate alınacak olursa, insanlığın, kartezyen dualizm ve katı rasyonalizmle başlayıp mantıkçı pozitivizmle zirveye ulaşmış olan 'dayatmacı ve mutlakçı bir akıl(cılık)' ile, biraz da buna tepki olarak doğan, daha çok Kıta Avrupası merkezli romantizm ve rölativizmden beslenen ve bir anlamda, rasyonelliği sorgulamak yerine hırpalamayı amaç edinen akıl karşıtı bir 'katı fideizm' sarkacında gidip geldiğini söylemek yanlış olmasa gerektir. [Cafer S. Yaran, *Bilgelik Peşinde*, Araştırma Yay. Ankara, 2002, s. 8] Bu sarkaca bağlı olarak da Tanrı inancının rasyonelliği sorunu, söz konusu tarihsel süreçte yanlı ve indirgemeci yaklaşımlara maruz kalmıştır. Rasyonalizm-romantizm, pozitivizm-rölativizm gibi paradigmalar ve bakış açıları arasında olması gereken en sağlıklı ilişkinin dışlayıcılık ve çatışmacılık değil, uzlaşımcılık ve tamamlayıcılık olması gerektiği dikkate alınacak olursa, hakikat ya da doğru denilen şeyin bunlardan herhangi birisinin tekelinde değil, oluşturacakları eklektik ve diyolojik konsensüste olacağı bir gerçektir.

Özellikle 20 yy.ın ikinci yarısında bu gerçeğin farkına varan analitik din felsefesinde –bir çok felsefecinin de ifade ettiği gibi- radikal bir değişim ve dönüşüm yaşanmış ve iman-akıl ilişkisi bağlamında daha olumlu ve ılımlı bir ilişki kurulmaya çalışılmıştır. Biz bu çalışmamızda, bu değişimin mimarlarından ve Amerikan din felsefesinin önde gelen felsefecilerinden Alvin Plantinga'nın, din felsefesinin iki temel konusuna yönelik görüşlerini tartışmaya çalıştık. Doğrusu Plantinga mantık, epistemoloji, ontoloji ve antropoloji gibi felsefenin bir çok alanına ilişkin kapsamlı ve detaylı şeyler söyleyen çok yönlü bir felsefecidir. Aslında onun gerek revize

ederek din felsefesine yeniden kazandırdığı ‘ontolojik kanıt’, gerek dinsel çoğulculuk bağlamında savunuculuğunu yaptığı ‘dinsel dışlayıcılık’ ve yine gerekse dinî inançların olumlu bir epistemik statüye kavuşturulması konusunda savladığı ‘epistemik güvence’ ayrı bir çalışmaya konu olabilecek kadar yeni ve orijinal şeylerdir. Ancak biz, bir tez çalışmasının sınırlılığını da dikkate alarak bu çalışmamızı, onun temel inanç bağlamında ileri sürdüğü ‘Tanrı İnancının Delilsiz Rasyonelliği’ ve kötülük sorunu bağlamında ileri sürdüğü ‘Özgür İrade Savunması’ ile sınırlamayı uygun bulduk.

Tez çalışmamız Giriş dahil üç bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında, çağdaş din felsefesinde analitik felsefenin, analitik din felsefesinde de Alvin Plantinga’nın yeri ve önemi üzerinde durulmuş ve Plantinga’nın kısa bir entelektüel biyografisi verilmeye çalışılmıştır.

Birinci bölümde Plantinga’nın akıl-iman ilişkisi bağlamında, Tanrı inancının rasyonel olmak için çıkarımsal bir kanıta gereksinim duymayan ‘temel bir inanç’ olduğunu savladığı ‘Tanrı İnancının Delilsiz Rasyonelliği’ konusu ele alınmıştır. İkinci bölümde ise, bir çok düşünür tarafından ateizmin en güçlü argümanı olarak gösterilen kötülük problemi ve Plantinga’nın buna yanıt olarak, ‘Tanrı’nın özgürlüğü olmayan ve sürekli doğru davranan insanlardan kurulu bir dünya yaratması yerine, özgür istençleri ile zaman zaman yanlış yapsalar da, doğru yapma eğilimine ve yeteneğine sahip insanlar yaratmasının daha doğru, ve böylesi bir dünyanın bir öncekine nazaran daha mükemmel olduğu’ düşüncesini ileri sürdüğü ‘Özgür İrade Savunması’ üzerinde durulmuştur.

Bu çalışmanın amacı, ele aldığı konulara ve değindiği soru(n)lara ilişkin sunulan çözüm önerilerinin tutarlılığını ve felsefî değerini sorgulamanın yanında, analitik felsefenin temel ilgi alanları ve felsefe yapma yöntem ve teknikleri hakkında bir takım ipuçları sunmaktır. Sunulan bu ipuçlarından hareketle girişilebilecek bir çaba, belki, bizim kendi düşünsel, dinsel ve tarihsel karekterlerimize bağlı otantik ve özgül bir din felsefesinin kurgulanmasına ve geliştirilmesine de katkı sağlabilir kanaatindeyiz.

Ve son olarak itiraf etmem gerekir ki, bu çalışma bir ortak çabanın ürünüdür. Çalışmamın bütün aşamalarında yanımda olan, yaptığı titiz okumalar ve eleştirel değerlendirmelerle ufkumu açan danışmanım Doç. Dr. Metin YASA’ya; Plantinga

ismini entelektüel dağarcığıma armağan eden, ilgilerimi analitik felsefeye yönelterek bu konuyu çalışmamı salık veren, tez konusunun tesbitinden içeriğinin belirlenmesine kadar bir çok aşamada hep yanımda olan ve 2003 Ağustos'una değin danışmanlığımı yapan değerli hocam Prof. Dr. Cafer Sadık YARAN'a; bir çok kaynağa ulaşmada yardımlarını gördüğüm Saint Michael College'den Prof. Michael C. SUDDUTH'a; teşvik edici, yol gösterici ve aydınlatıcı düşünce ve görüşleri ile tez izleme komitesi üyelerim Prof. Dr. Bilal DİNDAR ve Doç. Dr. Erkan PERŞEMBE'ye; ve bu tezi baştan sona okuyarak beni bir çok hataya düşmekten alıkoyan değerli arkadaşım Araş. Gör. Yakup COŞTU'ya teşekkür etmek benim için kıvançlı bir görevdir.

Ferhat AKDEMİR
Samsun-2006



Alvin Plantinga (1932-)

İÇİNDEKİLER

II. BÖLÜM

KÖTÜLÜK PROBLEMİ

VE

ÖZGÜR İRADE SAVUNMASI

KISALTMALAR

An Esssay:	An Essay Concerning Human Understanding
Commentaries:	Calvin’s Commentaries Complete From the Calvin Translation Society Edition
GFE:	God, Freedom and Evil
GOM:	God and Other Minds
An Inquiry:	An Inquiry Into the Human Mind on the Principles of Common Sense
Instuties:	Instuties of The Christian Religion
RBG:	Reason and Belief in God
RWBR:	Reason Within the Bounds of Religion
TAR:	Theism, Atheism and Rationality
WCB:	Warranted Christian Belief
WCD:	Warrant: The Current Debate
WPF:	Warrant and Proper Function

GİRİŞ

I. Araştırmanın Konusu, Önemi ve Amacı

Bugün dünyanın gündemini en fazla meşgul eden ve büyük oranda da itibar gören çağdaş felsefe akımlarından birinin analitik felsefe, analitik din felsefesi alanında görüşleri en fazla tartışılan filozofların da, bu felsefenin önde gelen temsilcileri olan Alvin Plantinga, Richard Swinburne, William Alston vd. olduğunu söylemek sanırız yanlış olmaz. Hatta bir çok araştırmacıya göre, adını andığımız bu felsefeciler sayesinde, analitik din felsefesinin son birkaç on yılında ciddi bir teistik devrim ve dönüşüm yaşanmış; bu devrim ve dönüşümün neticesinde de, 'din felsefesi' felsefenin saygın uğraş alanlarından birisi olurken, teizme ve onun rasyonelliğine olan inanç da, -en azından Aglo-sakson dünyada- ciddî bir akademik ilgiye konu olmuştur. Bu çalışmamızda biz, bu değişim ve dönüşümün mimarlarından Alvin Plantinga'nın, din felsefesinin temel konularına ilişkin görüş ve düşüncelerini tartışmayı amaçlamaktayız. Gerçi Plantinga, din felsefesinin çok farklı alanlarına ilişkin özgün görüşleri olan bir düşünürdür. Onun, spesifik Hıristiyan inanç esaslarını merkeze alan bir Hıristiyan felsefesi oluşturma çabası,[1] dinsel çoğulculuk karşısında savunuculuğunu yaptığı dışlayıcılık,[2] naturalistik ve materyalistik bir bakış açısını merkeze almakla eleştirdiği modern batı bilimi karşısında teklif ettiği ve 'yaratılış bilim', 'teistik bilim' gibi isimlerle önerdiği yeni yaklaşımlar[3] üzerinde ayrı ve bağımsız çalışmalar yapmayı gerektirecek kadar orijinal ve özgün görüşlerdir. Ancak biz, bir tez çalışmasının taşıması gereken sınırlılığı dikkate alarak, söz konusu bu görüş ve yaklaşımları çalışmamızın kapsamı

---

[1] Alvin Plantinga, "Method in Christian Philosophy: A Reply" **Faith and Philosophy: Journal of Society of Christian Philosophers,** (5/2), 1988, ss. 159-164; Alvin Plantinga, "Christian Philosophy at the End of Twentieth Century", **The Analiytic Theist: an Alvin Plantinga Reader**, (ed.) James F. Sennettt, B. Eardmans Publishing Co., Grand Rapids, Michigan, 1998, ss. 328-352.

[2] Alvin Plantinga, "Pluralism: A Defense of Religious Exclusivism", **The Analiytic Theist: an Alvin Plantinga Reader**, (ed.) James F. Sennettt, B. Eardmans Publishing Co., Grand Rapids, Michigan, 1998, ss. 187-210.

[3] Plantinga, "Evolution and True Belief", **Faith and Reason**, (ed.) Paul Helm, Oxford University Press, Oxford, New York, 1999, ss. 264-267; Alvin Plantinga, "When Faith and Reason Clash?: Evolution and the Bible", **http://www.asa3.org/ASA/dialogues/Faith-reason/CRS9-91Plantinga1.html**, (15.06.2005); Alvin Plantinga, "Methodological Naturalism", **http://www.arn.org/docs/odesign/od181/methnat181.htm**, (15.06.2005)

dışında tutarak, onun, sadece Tanrı inancının delilsiz rasyonelliği ve kötülük problemi gibi din felsefesinin iki temel sorununa ilişkin söylediklerini tartışmaya ve din felsefesi açısından değerlendirmeye çalışacağız.

Bugün sadece Amerika'nın değil, bütün dünyanın önde gelen ve görüşleri bir çok 'meslekten felsefeci' tarafından savunulan Amerika'nın bu çağdaş felsefecisi üzerine Batı'da bir çok akademik çalışma yapılırken,[4] Türkiye'de yeteri kadar tanındığını ve hakettiği ilgiyi gördüğünü söylemek maalesef pek mümkün değildir.[5] Bu nedenle çalışmamızın Türk ilahiyat ve felsefe dünyası için bir ilk olma özelliğini taşıdığı söylenebilir.

Plantinga'nın, Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için ontolojik argümanı yeniden yorumlayarak savunmasının yanında, klasik teistik argümanları eleştirerek, Tanrı inancını 'temel inanç' olarak görmesi ve herhangi bir argümanla temellendirilmese bile rasyonel bir inanç olarak kabul etmesi bugün Batı'lı felsefe çevrelerinin ilginç

---

4 Konuyla ilgili akademik ve literatürel zenginliğe işaret etmek için, Plantinga üzerine yapılmış olan şu bir kaç tez çalışmasını örnek olarak verebiliriz:

I. Ronney Mourad, **The Knowledge of Necessity: Transcendental Arguments and Theological Method (Schubert Ogden, Alvin Plantinga),** The Unv. Of Chicago, Doktora Tezi, 2002.

II. Haevan Lee, **An Account of Epistemic Goodness: An Alternative to Warrant and Justification (Alvin Plantinga, Ernest Sosa),** The Ohio State Unv., Doktora Tezi, 2002.

III. Michael Czapkay Sudduth, **A Foundationalist Case for the Compatibility of Theistic Evidentialism and The Religious Epistemology of Alvin Plantinga**, The Unv. Of Oxford, Doktora Tezi, 1996.

IV. Dainel Baldwin Erik, **Plantinga and Warranted Christian Belief: A Probabilistic Defeater Based on Multiple Theistic Extensions of The Extended A/C Model Plantinga and Warranted Christian Belief: A Probabilistic Defeater Based on Multiple Theistic Extensions of The Extended A/C Model**, California State University, Yüksek Lisans Tezi, 2000.

V. James Kenton Beilby, **An Evaluation of Alvin Plantinga's Religious Epistemology: Does It Function Properly**, Marguette University, Doktora Tezi, 2002.

VI. Peter Timoty Horban, **God, Evil, and the Metaphisics of Freedom: An Evaluation of The Free Will Defense of Alvin Plantinga**, Unv. of Western Ontario, Doktora Tezi, 1979.

5 Plantinga ve felsefesi ile ilgili Türkçe'de yapılmış çalışmalar ise yok denilecek kadar azdır. Görebildiğimiz kadarıyla, tez çalışmamız esnasında, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden Doç. Dr. Mehmet Sait Reçber'in iki makalesi [I. "Plantinga, Bilgi ve Doğru İşlevselcilik", **Felsefe Dünyası**, (38), 2003, ss. 41-57], II. "Plantinga ve Tanrı İnancının Temelselliği, **Felsefe Dünyası**, (39), 2004, ss. 20-41.] ile Erciyes Üniversitesi'nden Araş. Gör. Cenan Kuvancı'nın yapmış olduğu bir çeviri [Alvin Plantinga, "Özgür İrade Savunması", çev. Cenan Kuvancı, **Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, (12), 2002, ss. 313-329] dışında telif ya da tercüme düzeyinde müstakil başka bir çalışmaya ulaşamadık.

tartışma konuları arasındadır. Plantinga'nın ana düşüncesi, dinî inançların rasyonel olması için doğrulanmış başka inançlar tarafından desteklenmek ve onaylanmak zorunda olmadığı şeklindedir. Dinsel inançlar, onun deyimiyle temel inançlardır. İnsanoğlu herhangi bir delil ve kanıt tarafından desteklenmese bile temel olan bazı inançlara sahiptir. Plantinga'nın düşüncesine göre, bir kişi, dış dünyanın ve diğer insanların varlığı gibi temel doğrulara inanmak için kanıta gerek duymadığı gibi, rasyonel bir dinî inanca sahip olmak için de herhangi bir kanıta ve kanıtlamaya gereksinim duymak zorunda değildir. İlhamını, insanın doğuştan inanmaya ve Tanrı'yı görmeye eğilimli olduğunu iddia eden Calvin'den alan Plantinga, herhangi bir kanıtla desteklenmese bile Tanrı inancının rasyonel ve mâkul olduğunu, çünkü bizim böylesi bir inanç formunda yaratıldığımızı iddia eder. Onun için önemli olan şey, insanın Tanrı inancını kabul edecek veya Tanrı'ya inanacak bir formda, yani bu inanca yatkın olarak yaratıldığı düşüncesidir.

Ayrıca, kötülük sorunu karşısında özgür iradeye vurgu yaparak mutlak kudret, bilgi, irade ve iyilik sahibi bir Tanrı'nın varlığı ile böylesi bir Tanrı'nın yarattığı evrende kötülüğün var olmasının bir sorun oluşturmadığını ileri sürmesi ve bunu 'özgür irade savunması' diye isimlendirdiği bir savunma formatında sunması da, son zamanlarda kötülük sorunu karşısında teizme büyük bir açılım sağlamış gibi görünmektedir. Plantinga'nın özgür irade savunması, Tanrı'nın, bazan kötülükler yapsa da özgür iradeleri ile her zaman iyi olanı yapma güç ve yeteneğine sahip insanları içeren bir dünya yaratmasının, sürekli doğru yapan fakat özgürlüğü olmayan insanlardan kurulu bir dünya yaratmasından daha iyi ve daha mükemmel olduğu iddiasına dayanmaktadır. Bu iddia üzerinden, yeryüzündeki bütün ahlâkî kötülükleri insandaki özgür iradeye bağlayan Plantinga, doğal kötülükleri de, yine özgür irade sahibi olan şeytan ve şeytânî varlıklarla ilişkilendirerek, onları da bir şekilde özgür irade ile çözmeye çalışır.

İşte tezimizin konusu, din felsefesinin bu iki ana sorununa ilişkin görüşlerini yukarıdaki şekliyle sunmaya çalıştığımız Plantinga'nın, bu görüş ve düşüncelerini felsefi bakış tarzı ile analiz ederek değerlendirmek ve bu düşüncelerin doğruluğunu ve tutarlılığını genel din felsefesi açısından tartışmaya çalışmak olacaktır. Böylesi bir çalışmanın, çağdaş din felsefesinin doğduğu ve geliştiği dinsel, düşünsel, tarihsel ve sosyo-kültürel ortam ve sürecin ne olduğunun yanında, günümüzde Batı dünyasında

gündemde olan temel akademik ilgiler ve felsefe yapma yöntemleri hakkında da bize bir takım temel veriler sunacağı kanaatindeyiz. Bu verilerden hareketle girişilecek bir çabanın, bizim kendi düşünsel, dinsel ve tarihsel karekterlerimize bağlı otantik ve özgül bir din felsefesinin kurgulanmasına ve geliştirilmesine de imkan sağlayacağı düşüncesindeyiz.

Kanımızca, çalışmamız iki açıdan önemlidir. Öncelikle, teorik açıdan önemlidir ki, bu çalışma, hem bugün özelde Batı'nın, genel de ise bütün dünyanın önde gelen ve halen yazan bir felsefecisin temel ilgi alanları ve uğraşları hakkında bize bilgi verirken, hem de kullandığı yöntemler ve düşünce dünyası hakkında da yeni şeyler öğrenmemize imkan sağlayacaktır. Ayrıca bu bilgilerden hareketle, bugün çağdaş din felsefenin en önemli akımlarından birisi olan 'analitik din felsefesi' ve onun felsefe yapma tarzı hakkında bize bilgi sunacaktır. Öte yandan, tezimiz pratik açıdan da önemlidir. Bu çalışma ilkin iman-akıl ve inanç-kanıt arasında yeni bir ilişki kurma çabasını, ikinci olarak da hem aydın hem de sıradan bir çok insanın zihninde zaman zaman bir sorun olarak ortaya çıkan, Tanrı ile kötülük olgusu arasında ne türden ve nasıl bir ilişkinin olduğunu ve olması gerektiğini merkeze alan ve düşünce tarihinde 'kötülük problemi' olarak isimlendirilen soruna yeni bir bakış açısı ve çözüm önerisi sunma çabasını ifade etmektedir.

II. Araştırmanın Yöntemsel Yapılandırılması

Araştırmamıza Plantinga'nın içinden geldiği felsefî geleneği tanımaya ve anlamaya çalışarak bir giriş yaptık. Bunun için, analitik felsefenin -bir anlamda- karşısında konumlan(dırıl)dığı kıta Avrupası felsefe geleneğine çok genel bir bakış yaparak, mümkün olduğunca karşılatırmalı bir üslupla, bu gelenek karşısında analitik felsefenin nerde durduğunu ve onu kıta felsefesinden farklı kılan unsurların neler olduğunu anlamaya çalıştık. Ardından da, analitik din felsefesinin genel bir tarihsel hikayesi ile birlikte, Plantinga'nın bu felsefe geleneğindeki yerini ve kısa bir entelektüel biyografisini vermeye çalıştık.

İfade etmemiz gerekir ki, çalışmamız boyunca analitik felsefenin felsefe yapma yöntem ve tekniklerine koşullar el verdiğince sadık kalma çabasında olduk. Kişiselliklerin ve bireysel üslupların belirleyici bir rol oynadığı kıta felsefesi

geleneğinden farklı olarak, analitik felsefenin kişi-göreceliliklerden ve kişisel tavırlardan uzak bir felsefe yapmaya, bunu yaparken de kavramsal ve dilsel analizlere müracaat ederek, mümkün olduğunca açık, kesin, net ve tutarlı bir dil kullanmaya çalıştığı, ve bu yolla da objektif ve nesnel doğrulara ulaşmayı amaçladığı söylenebilir. Biz de çalışmamız boyunca bu ilkelere bağlı kalmaya çalışarak, ele aldığımız konuyu öncelikle anlamaya ve bu şekilde iddia sahibini haklı kılacak nedenleri tesbit etmeye çalıştık. Bunu yaparken elden geldiğince kavramsal ve dilsel çözümlemelere müracaat ederek *betimleyici* bir metot ve üslup kullandık. Ayrıca konu içerisinde kendi değerlendirmelerimize de zaman zaman yer vererek çalışmamıza *eleştirel* bir nitelik kazandırmaya çalıştık. Yani, çalışmamız genel yapısı itibariyle betimsel olmakla birlikte, betimlemenin ardından ulaşılan yargılar, mümkün olduğunca eleştirel bir gözle değerlendirilmeye ve rasyonel bir kritiğe tabi tutulmaya çalışılmıştır. Bunu yaparken de, konunun farklı yönleriyle daha iyi anlaşılabilmesi için, öncelikle eleştirmenlerin görüşlerine ve ardından da kendi genel değerlendirmelerimize yer vermeyi tercih ettik.

Ayrıca, araştırmamızda her bölümün başında problemle ilgili tarihsel ardalanı vermeye çalıştık. Her düşüncenin beslendiği dinsel, düşünsel ve kültürel bir arkaplan olduğu dikkate alınacak olursa, problemi tarihsel ardalanı ile birlikte ele almanın, hem problemin anlaşılmasında ve ifade edilmesinde, hem de probleme ilişkin sunulan çözüm önerilerinin tutarlılık düzeylerinin gösterilmesinde ne kadar önemli olduğu daha iyi anlaşılabilir. Böyle yapmakla, aynı zamanda çalışmamıza *tarihsel bir perspektif* kazandırmaya da çalıştık.

Bu tarihsel perspektifi ve sistematik karekteri gereği, çalışmamızın *kavramsal çerçevesi*ni elden geldiğince geniş tuttuk. Bu bağlamda, tezin ana bölümlerinden birisini de oluşturan inanç-kanıt ilişkisi çerçevesinde, evidentialist itiraz, klasik temelcilik, doğal teoloji gibi yaklaşımlara ve bu yaklaşımlara ilişkin temel tartışmalara mümkün olduğunca değinmeye çalıştık. Ayrıca çalışmamızın ikinci bölümünde, kötülük probleminin tarihsel arkaplanına ve kötülük türlerine değinerek, özgür irade savunmasının temel ögeleri olan tanrısal güç, tanrısal bilgi, ve tanrısal iyilik gibi kavramlarla birlikte özgürlük olgusunun bağdaşırcı ve bağdaşmazcı versiyonları üzerinde durmaya çalıştık.

Son olarak, araştırmada kullanılan kaynaklara ilişkin bir şeyler söyleyecek olursak, Plantinga'nın, konumuza ilişkin kaleme almış olduğu çalışmaları ve bu çalışmalara cevap niteliğinde yazılmış kitap ve makaleler birinci el kaynaklarımızı oluşturmuştur. Bu bağlamda, **Society of Christian Philosophers**'ın resmî yayın organı olan **Faith and Philosophy**, hem makale ölçeğindeki kaynaklara ulaşmamızda, hem de konuyla ilgili güncel tartışmaları takip etmemizde müracaat ettiğimiz temel kaynak olmuştur. Bunun yanında, tezin bölümlerini oluşturan Tanrı inancının rasyonelliğini ve kötülük problemini konu edinen çalışmalar da referansda bulunduğumuz başka kaynaklarımızdandır. Ayrıca, makale ve kitap formatındaki kaynakların yanında, gerek kimi çalışmalar, gerekse de kimi güncel tartışmalar için, bibliyografyamızda da görüleceği üzere, internet ortamından da sıkça faydalanma yoluna gitmek durumunda kaldık.

III. Çağdaş Batı Felsefesinde Analitik Felsefenin Yeri

Ontoloji, epistemoloji, teoloji ve aksiyoloji gibi temel insâni ilgilere ve felsefenin ana uğraş alanlarına yönelik bakışın ve değerlendirmelerin sahip olunan düşünsel yapıyla ve içinden gelinen felsefî paradigma ile yakından ilişkili olduğu tartışma götürmez bir gerçektir. Yani, söz konusu bu temel insâni ilgi alanlarına yönelik tavır ve tutumumuzu ve onlara yönelik yaklaşım biçimimizi aslında, bizim sahip olduğumuz/içinden geldiğimiz felsefî paradigmamız, bir diğer deyişle felsefe yapma yöntem ve tekniklerimiz belirlemektedir. Bu açıdan bakıldığında bugün çağdaş batı felsefesinde çok genel bir ayrımla, iki ana felsefe yapma yöntem ve tekniğinin, bir başka deyişle iki büyük felsefe geleneğinin olduğunu söylemek yanlış olmasa gerektir.

Üzerinde durulması gereken bu felsefî geleneklerden birisi Avrupa anakarasına hakim olan ve 'kıta felsefesi' ya da 'continental felsefe' olarak isimlendirilen gelenek; diğeri ise, Ada Avrupasına ve Anglo-Amerikan dünyaya hakim olan analitik gelenektir.[6] Kendilerini birbirlerinin karşısında konumlandıran

---

[6] Cumhuriyet Türkiye'sinde felsefenin kuruluşu ve bu batılı felsefî geleneklerin –dolaylı da olsa-, Türk felsefesi üzerindeki etkileri hakkında bilgi için bkz. Zeynep Direk, "Türkiye'de Felsefenin Kuruluşu", **Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek: Sempozyum Bildirileri**, Defter ve Toplum ve Bilim Dergileri Ortak Çalışma Grubu, Metis Yayınları, İstanbul, 2001, ss. 69-80.

bu iki felsefe geleneğinin tarihsel kökenleri Kant'a kadar geriye götürülebilir. Çünkü, her iki felsefe geleneği de en büyük filozof olarak Kant'ı görmekte ve kendi felsefelerini Kant'la temellendirmeye çalışmaktadırlar. Aslında Kant'a gelinene değin Batı felsefesinde bugün olduğu tarzda köklü bir ayrışma olmamış, söz konusu ayrışma ilkin 'Kant-sonrası' felsefe içinde kendisini göstermeye başlamış, 19. yy.'ın ortalarına gelindiğinde ise birbirine karşıt ve birbirinden bağımsız iki farklı felsefî geleneğe dönüşmüştür. Kant'ın felsefesi özü itibariyle, İskoç aydınlanmasının önde gelen filozoflarından olan ve analitik felsefe üzerinde ciddi etkiler bırakan David Hume'un şüpheciliğine bir tepki niteliğinde idi. İşte analitik filozoflar Kant'ın bu tepkisini hala çok ciddiye alırken, kıta Avrupalılar da, önemli düşünceleri doğrudan doğruya Kant eleştirisinden doğan Hegel'i benimserler. Hatta son iki yüzyıllık kıta felsefesi tarihinde, olumlu ya da olumsuz anlamda Hegel'den etkilenmeyen bir felsefeci bulmak çok zor iken, analitik felsefeciler hem işlediği konular, hem kullandığı üslüp ve dil, hem de felsefe yapma tarzı ve tekniği nedeniyle Hegel'e pek iltifat etmedikleri gibi, kıta filozoflarını da Sartre ve Camus örneklerinde olduğu gibi, bir filozoftan çok edebiyatçı olarak değerlendirmişlerdir.[7]

Kıta felsefesi, en genel anlamıyla Avrupa felsefesiyle eş anlamlı olarak, Eski Yunan felsefesiyle başlayıp daha sonra ortaçağın Alman ve Fransız felsefeleri aracılığıyla günümüze ulaşan ve (uzak) doğu felsefesini dışarıda bırakan özgül felsefe geleneğine verilen addır. Ancak kimi felsefe tarihçilerine göre, kıta felsefesi geleneğini Descartes'le başlayan modern felsefe geleneğinin öncesine götürmek son derece yanlıştır. Çünkü onlara göre kıta felsefesi daha çok Francis Bacon (1561-1626), John Locke (1632-1704), George Berkeley (1685-1753), Thomas Hobbes (1588-1679) ve David Hume'un (1711-1776) başını çektiği empirist geleneğe karşı temelleri ilkin Rene Descartes'le (1596-1650) atılan, daha sonraları da Baurch Spinoza (1632-1677) ve G. W. Leibniz (1646-1716) tarafından genel çerçevesi çizilen rasyonalist felsefe geleneğine tekabül etmektedir. Yine bunun yanında kıta felsefesi nitelemesi üçüncü ve çok özel anlamı içerisinde, önce Ada Avrupasında ve daha sonra da Amerika kıtasında gelişen empirizm ve pozitivizm ağırlıklı analitik

---

[7] Geniş bilgi için bkz. David West, **Kıta Avrupası Felsefesine Giriş: Rousseau, Kant, Hegel'den Foucault ve Derrida'ya,** Çev. Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1998, s. 13, 14; "Continental Philosophy",

http://en.wikipedia.org/wiki/Continental_philosophy.

felsefe geleneğinin karşısında yer alıp, aydınlanma düşüncesine karşıtlıkla belirlenen felsefe geleneğini tanımlamak için kullanılır.[8] Ama artık bugün, 'kıta felsefesi' terimi analitik felsefe ile kıta Avrupası felsefesi arasında yapılan ayrımlara bağlı olarak köklü bir anlam açılımı geçirmiş ve çağdaş İngiliz emprisizmi olarak da bilinen analitik felsefe geleneği dışında kalan Alman ya da Fransız kaynaklı bütün felsefelerin ve felsefe yapma biçimlerinin ortak adı olarak genel kabul görmüştür. Pek de homojen olmayan bu çoğulcu yapısı nedeniyle, eskilerin deyimiyle "efrâdını câmi ağyârını mâni" nitelikte bir tanımını yapmak pek kolay değilse de, biz, yukarıdaki üçüncü ve son tanımlama biçimini dikkate alarak, kıta felsefesi ile, daha çok Anglo-Amerikan dünyayı şekillendiren analitik felsefe geleneğinin tam karşısında konumlanan ve Alman ya da Fransız kaynaklı olarak Avrupa kıtasını etkisi altına alan felsefî gelenekler ya da modeller topluluğunu kastedeceğiz.

Aslında kıta felsefesi ile tek bir felsefî gelenek ya da model değil de, bir 'felsefî gelenekler ailesi'nin ya da 'felsefî modeller topluluğu'nun kastedildiğini söylemek daha doğru ve yerinde olacaktır. Kant'ın eleştirel felsefesinin bir devamı ve gelişimi olarak görülebilecek olan kıta felsefesi Hegel, Schopenhaur, L. Feuerbach (1804-1872), K. Marks (1818-1883), S. Kierkegaard (1813-1855), F. Nietzsche (1844-1900), E. Husserl (1859-1938), M. Heidegger (1889-1976), J. P. Sartre (1905-1980), H. G. Gadamer (1900-2002), J. Habermas (1929-), J. Derrida (1930-2004), M. Foucault (1926-1984), J. F. Lyotard (1924-1998) ve J. Baudrillard gibi filozof ve düşünürleri kapsayan bir entelektüel gelenekler topluluğudur. Bu topluluk Hegelci idealizm, Marksizm, Frankfurt Okulu'nun 'eleştirel teorisi', varoluşçuluk, hermeneutik, fenomenoloji, yapısalcılık, post-yapısalcılık ve post-modernizm gibi felsefî perspektif ve modelleri içine alır.

Burada ifade edilen bütün bu felsefî gelenek ve perspektifleri kapsayan kıta felsefesini anlamanın en doğru ve en sağlıklı yolu, kanımızca pek çok konuda karşısında konumlandığı analitik felsefe geleneğini tanımaktan ve aralarındaki derin ayrılıkların üzerine yoğunlaşarak onları anlamaya çalışmaktan geçmektedir. Ancak analitik felsefenin ne olduğuna geçmeden önce şunu ifade etmek gerekir ki, kıta felsefesi tamlaması ilk elde belli bir coğrafyayı, sınırları çizili belli bir bölgeyi, yani

---

[8] Ahmet Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1998, s. 408, 409.

Avrupa anakarasını ve bu anakara üzerinde yapılan felsefeyi imlemektedir. Bu bağlamda, istisnaları dışarıda tutmak koşuluyla, kıta felsefesi ile Avrupa kıtasında üretilen felsefenin, analitik felsefe ile de Anglo-saksonların hakim olduğu Britanya adasında ve Amerika kıtasında yapılan felsefenin kastedildiğini söyleyebiliriz. Bu belli ölçülerde doğru ve haklı bir ayrım olmakla birlikte, coğrafî olarak Avrupa'lı olmalarına rağmen felsefî olarak analitik kanatta olanlar –ya da tersi- da vardır.[9]

Ancak aralarındaki bu 'etnik yakınlığa' ve coğrafî olarak 'içiçe geçmişliğe' rağmen, analitik felsefe ile kıta felsefesinin aralarındaki felsefî farklılıkları korumaya büyük bir çaba sarfettiklerini ve kendilerini diğerinin karşısında konumlandırmaya dikkat ettiklerini de söylemek yerinde olacaktır. Çünkü, Taylan Altuğ'un da belirttiği gibi, "felsefe tarihine bakıldığında, kalıcılık taşıyan tüm felsefe öğretilerinin [ve geleneklerinin] birbirini olumsuzladığı; bu olumsuzlamanın her felsefe dizgesini belirlediği ve bu olumsuzlamayı içeren çatışkının felsefeleri, karşıt uçlar biçiminde ayrımlaştırdığı açık bir olgudur."[10] Kıta Avrupası felsefesi ile arasındaki farklılıkları ve ayrımları korumaya özellikle dikkat eden analitik felsefe geleneğinin hakim olduğu coğrafyalarda, David West'in tespitiyle "1970'ler gibi yakın bir tarihte [bile], felsefede, Hegel ya da Nietzsche, Husserl ya da Heidegger veya Sartre'dan söz etmeyen bir ders eksik bir ders olarak bile görülmediği"[11] ve, "son birkaç on yıla kadar İngilizce eğitim veren üniversitelerin bir çoğunda, lisans ve lisansüstü programlarda kıta felsefesi içerikli dersler açılmasından ısrarla kaçınılmış olduğu

---

9 Mesela, Viyana Çevresi'nin mantıkçı pozitivistlerinin bir çoğu Avusturya'lı, Ludwig Wittgenstein ve Frege de Alman ve ve Avrupa'lı olmalarına rağmen felsefî olarak analitik kanattadırlar ve ürettikleri felsefeyle analitik felsefenin gelişiminde önemli rol oynamışlardır. Diğer yandan, ondokuz ve yirminci yüzyılın, T. H. Green, Bradley, Collingwood ve Oakeshott gibi İngiliz idealistleriyle, onların Avrupa'lı idealist çağdaşları arasında belirgin yakınlıklar ve etkileşimler vardır. Hatta analitik gelenek içerisinde saygın bir yeri olan John Stuart Mill, Wilhelm von Humbolt'un düşünceleriyle Alman romantizminden etkilenmiş, analitik felsefenin bir klasiği olan **The Concept of Mind**'ın yazarı Gilbert Ryle uzun bir dönem boyunca Husserl'le çalışmıştır. Yine Kuzey Amerika'da çalışan Richard Rorty, Alasdair MacIntyre ve Charles Taylor gibi İngilizce konuşan filozoflar, bilinçli ve kasıtlı olarak kıta Avrupasının temalarını analitik felsefenin diliyle geliştirirmeye çalışmaktadırlar. Görüldüğü gibi, bu coğrafî olarak içiçe geçmişlikten dolayı, analitik felsefe ya da kıta Avrupası felsefesi nitelemeleri farklı coğrafyalarda yapılan felsefeyi anlatmaktan çok; farklı yöntem ve tekniklerle yapılan felsefeleri ve farklı felsefî paradigmaları anlatmak için kullanılmaktadır. (Ayrıntılı bilgi için bkz. West, **Kıta Avrupası Felsefesine Giriş**, ss. 16-18.)

10 Taylan Altuğ, **Modern Felsefede Metafiziğin Elenmesi**, Etik Yayınları, İstanbul, 2004, s. 3.

11 West, **Kıta Avrupası Felsefesine Giriş**, s. 13.

gerçeği"[12] dikkate alınacak olursa, hem bu iki felsefe geleneğinin birbirlerine yaklaşım biçimleri, hem de –özellikle analitik felsefe tarafının- aralarındaki bu farklılıkları koruma yönündeki çabası daha iyi anlaşılabilir.[13]

Analitik felsefe ile kıta felsefesi arasındaki farklılığı belirleyen ayırımlardan birisi –belki de en önemlisi- kanımızca, analitik felsefenin, birer 'erdem' olarak kabul ettiği belirginlik, kavramsal açıklık ve seçiklik, duruluk, söyleyiş yalınlığı, kesinlik gibi olumlu nitelikleriyle bilime daha yakın bir duruş sergilerken, kıta felsefesinin özellikle post-yapısalcılık ve post-modernizm gibi Fransa kaynaklı çağdaş felsefelerin de eklemlenmesiyle daha çok kurgusal metafiziğe ve kişinin kendi iç-görülerine dayanması, dolayısıyla da sanata ve edebiyata daha yakın bir duruş sergilemesidir. Aralarındaki bu farklılık nedeniyle kıta felsefesi, bir çok felsefeci tarafından özgürlükçü sanatlara *(liberal arts)* ya da, tarih, edebiyat, siyaset gibi kültür bilimlerine daha yakın bir yerde konumlanırılırken, analitik felsefe, mantık ve matematik gibi fen ve doğa bilimlerine yakın bir yerde konumlandırılmaktadır.

Aralarındaki bu fark nedeniyle kıta felsefecileri, analitik felsefeyi, aydınlanmayı tek bilgi edinme yolu ve aracı olarak görmekle, bilimsel akla ve doğa bilimlerinin yöntem ve tekniklerine sarılmakla, onun dışında kalan diğer bilgi edinme formlarına karşı kuşkucu bir tavır takınmakla eleştirirken, kendilerini ise ahlâkî, estetik ve dinî tecrübe formları gibi aydınlanmanın dışında kalan diğer rasyonalite standartlarına karşı daha anlayışlı, tarih, gelenek, kültür ve toplum gibi unsurlara karşı daha hoşgörülü olmakla nitelendirmektedirler.[14] Bizce de, düşünce ve varoluşun toplumsal, kültürel ve tarihsel koşullarına yaptığı vurgu ve geliştirmiş olduğu esnek tavır dolayısıyla kıta felsefesinin, en azından analitik felsefeye oranla

---

[12] "Analytic" and "Continental" Philosophy,

http://www.philosophicalgourmet.com/analytic.htm#top

[13] Mesela, kıta felsefesinin önde gelen isimlerinden Derrida'ya Cambridge Üniverstitesi tarafından verilmesi düşünülen fahrî doktora ünvanına analitik felsefeciler tarafından karşı çıkılması ve aralarında Barry Smith, David Armstrog ve W. V. Quine gibi isimlerin de bulunduğu önde gelen ondokuz analitik felsefecinin ortaklaşa kaleme alarak imzaladıkları bir dışlama mektubu yayınlamaları bu iki felsefî geleneğinin birbirlerine -özellikle de analitiklerin kıtalılara- yaklaşım biçimlerini anlamamız açısından oldukça anlamlıdır. "Derrida degree a question of honour; Letter", **The Times***,* No: 1, s. 13, 09. 05. 1992, **http://www.nevsint-archive.co.uk./pages/**

[14] West, **Kıta Avrupası Felsefesine Giriş**, s. 15 vd.

bilinçli bir biçimde tarihsel olduğu, ve -en azından analitik felsefeye kıyasla ve analitik felsefenin son otuz yılını hariç tutmamız koşuluyla- daha dindar olduğu, ya da diğer bir söyleyişle, dine karşı daha olumlu bir tavır sergilediği söylenebilir. Hatta mantıkçı pozitivizmin öncülerinden Ayer'in şahsında şekillenen ve analitik felsefenin dine ve metafiziğe bakışını uzun bir tarihsel kesitte belirleyen, 'metafiziğin ve dinin doğrularının olgusal içerikten yoksun olması dolayısıyla çöpe atılması gerektiği'[15] yönündeki savı dikkate alınacak olursa, kıta Avrupası filozofları David West'in ifadesi ile, "[analitik felsefeciler tarafından] kınayıcı sözlerle kapı dışarı edilen metafizikçi, ahlakçı ve mü'minlerin uzak akrabaları"[16] olarak bile görülebilirler. Ayrıca, West'in ifadesine göre, Ayer'in, ilkin Hume tarafından dillendirilen metafiziğin doğrulanabilir bir nitelik taşımamasından ve analitik ya da mantıksal doğrular içermemesinden dolayı 'anlamsız' olduğunu ileri sürerken kendisine hedef olarak kıta Avrupasının seçkin filozoflarından Heidegger'i aldığı[17] dikkate alınacak olursa, yukarıdaki tesbitimizin doğruluğu daha iyi anlaşılabilir. Ahlak, din ve estetik gibi insânî ilgi alanlarına karşın takınmış olduğu bu olumlu tavrının yanında, kıta felsefesinin kullandığı edebî sanatlarla süslü ağır ve ağdalı dil ile kişiselliklerin ve kişi-göreceliliklerin merkeze alındığı felsefî tarzın, onun en büyük açmazlarından birisini oluşturduğunu, bu konuda analitik felsefenin kıtalılara yönelttiği eleştirilerin de çok haksız olmadığını söylememiz gerekmektedir.

Bu ayrışmanın diğer kanadını oluşturan analitik felsefenin tam bir tanımını yapmak da birbirinden farklılıklar arz eden görüşlerle karşılaşıldığı için, aynı kıta Avrupası felsefesinin tanımlanmasında olduğu gibi bir takım güçlükler içermektedir. Ancak, genel bir söyleyişle o da, "Birleşik Devletler, Britanya, Avustralya, Kanada ve Yeni Zelanda dahil, Batı'nın İngilizce konuşan ülkelerine hakim olan"[18], "çağdaş İngiliz emprisizmine verilen isim"[19] olarak tanımlanabilir. Daha genel bir söyleyişle, analitik felsefe, "yirminci yüzyılın başından itibaren, özellikle Anglo-sakson coğrafyada, hepsi de, değişik adlar altında, dilin analizine dayanan felsefî

---

15 Alfred Jules Ayer, **Dil, Doğruluk ve Mantık**, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, Metis Yayınları, İstanbul, 1988, s. 9 vd.

16 West, **Kıta Avrupası Felsefesine Giriş**, s. 15.

17 West, **Kıta Avrupası Felsefesine Giriş**, s. 15.

18 West, **Kıta Avrupası Felsefesine Giriş**, s. 13.

19 İhsan Turgut, **Felsefenin Temel Sorunları**, Anadolu Matbaacılık, İzmir, 1993, s. 52.

araştırmaları belirtmek için yaygın olarak kullanılan"[20] bir isimdir. Analitik felsefeyi karekterize eden şey kimilerine göre metodu, yani kavramsal ve dilsel analizler, kimilerine göre de argüman ve meşrulaştırma ya da doğrulamaya yaptığı vurgudur. Hacker'in, "eğer onyedinci ve onsekizinci yüzyıl felsefeleri akıl ve aydınlanma çağı olarak, ondokuzuncu yüzyıl felsefesi tarihselcilik ve tarihsel ben bilinci çağı olarak karakterize edilebiliyorsa, o zaman bir dereceye kadar yirminci yüzyılın da dil ve mantık çağı olduğu söylenebilir"[21] şeklindeki tesbiti dikkate alınacak olursa, analitik felsefeyi ayırdedici kılan özelliğin dil analizlerine ve mantığa yaptığı vurgu olduğu söylenebilir. Özellikle II. Dünya Savaşı'nın hemen ardından, (1945-1960) İngiltere ve Almanya'da iyiden iyiye yaygınlaşan analitik felsefe, felsefenin ana uğraş alanının ve temel konusunun dil ve dildeki kavramları çözümlemek olması gerektiğini, felsefî sorunların da ancak dilsel çözümlemeler/analizler yoluyla aşılabileceğini ileri sürer. Analitik felsefenin temel felsefe yapma yöntemi olan 'çözümleme' sadece dilsel çözümlemeyi değil, kavramsal ve mantıksal çözümlemeyi de içerir. Amaçları, ilgi alanları ve yöntemleri çok büyük farklılıklar arzetmekle birlikte, Bertrand Russell'ın betimlemeler teorisi, Ludwing Wittgenstein'ın dil oyunları teorisi, Rudolf Carnap'ın mantıksal sentaksı, 70'li yıllarda geliştirilen doğal dillerin formel mantığı, Viyana Çevresi'nin metafizik karşıtı tavırları ve benzerî bir çok felsefe yapma yöntem ve teknikleri, genel olarak bakıldığında analitik felsefe başlığı altında değerlendirilmektedir.[22] Çünkü, bütün bu akımların, teorilerin ve uygulamaların ortak noktası ve analitik felsefe içerisinde kabul edilmelerinin temel nedenlerinden birisi, felsefî problemleri dil açısından ele almaları ve problemlere dil analizi yaparak çözüm bulmaya çalışmaları, diğeri de farklı şekillerde de olsa metafiziğe karşı olumsuz bir tavır geliştirmeleridir. Felsefî sorunlara yaklaşım biçimi ve onlara teklif ettiği çözüm önerileri bakımından kıta felsefesi geleneğinden tamamıyla farklı olan analitik geleneğin kullandığı yöntemler, -daha önce de

---

20 Jean- Gérard Rossi, **Analitik Felsefe**, çev. Atakan Altınörs, Paradigma Yay., İst., 2001, s. 1

21 Aktaran, Funda Ömer, **Richard Rorty ve "Felsefe ve Doğanın Aynası"**, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Bursa, 2001, s. 54. Benzer şekilde, analitik feklsefenin dilsel ve kavramsal çözümlemelere yaptığı vurguyu anlatmak için Michael C. Dummett da, "felsefenin amacı *düşünce*nin yapısının analizidir, düşünceyi analiz etmenin tek uygun yöntemi de *dil*in analizidir." demektedir. Aktaran, West, **Kıta Avrupası Felsefesine Giriş**, s. 15.

22 Rossi, **Analitik Felsefe**, s. 1; Hakan Poyraz, **Dil ve Ahlak***,* Vadi Yayınları, Ankara, 1995, ss. 38-40.

değindiğimiz gibi- belli ölçülerde bilimsel yöntem ve teknikleri andırır gibi görünmektedir. Matematiğe, mantığa ve modern bilimlere gerektiğinde müracaat eden, onların yöntem ve tekniklerini kullanmaktan geri durmayan analitik felsefenin temel amacı, her türlü dil ve anlam bulanıklığından arınmış şekilde felsefe yapmak ve öznelciliğin bütün versiyonlarından uzak, objektif ve nesnel doğrulara ulaşmaktır.

Analitik felsefenin ne olduğunu tam olarak anlayabilmek için sanırız onun tarihsel serüvenine kısaca bir göz atmak gerekmektedir. Dil çözümlemelerine yaptığı vurgu dolayısıyla ve 'çözümleme' sözcüğünden ne anladığımıza bağlı olarak, analitik felsefenin tarihsel geçmişi Aristotales'in detaylı çözümlemeler içeren yapıtları bağlamında Antik Yunan'a kadar geriye götürülebilse de, genel kabul onun, 20. yy.ın başında Bertrand Russell, G. E. Moore ve Ludwig Wittgenstein gibi Cambridge'li filozofların dil ve düşünce arasında gördükleri yakın ilişkiden yola çıkarak, felsefî sorunlara getirdikleri dilsel çözümlemeler ile başladığı yönündedir. Bu bağlamda, analitik felsefenin, bir yandan Yeni Hegelci felsefenin kullandığı anlaşılması zor ağır ve ağdalı dile; diğer yandan, dönemin felsefesine hakim olan doğma, mistisizim ve öznelcilik gibi metafiziğin ana unsurlarına karşı bir eleştiri olarak doğduğu söylenebilir.[23] Kant ve Hegel'in etkisinde kalan F. H. Bradley ve J. M. E. Taggart gibi İngiliz filozoflarla başlayarak Thomas Hobbes, John Locke, David Hume ve John Stuart Mill gibi filozoflarla geniş bir etkinlik alanına kavuşan yoğun metafiziksel etki 19. yüzyılın sonlarında, felsefenin bütün alanlarına hakim hale gelmiş idi.[24] Analitik felsefe, işte bu yoğun metafiziksel etkiye ve her türlü yorumlamalara kapı aralayan, edebi sanatlarla süslü, anlaşılması zor, ağır ve ağdalı dile yönelik bir eleştiri niteliği taşımaktadır. Çünkü onlara göre, felsefede kullanılan bu ağır ve ağdalı dil sorunları çözmek yerine içinden daha da çıkılmaz bir hale dönüştürmektedir. Aslında gerek Russell'ın, gerekse Moore'un amacı, dünyanın çözümlenebilir mantıksal bir yapıda olduğunu ve çözümlemenin de matematik ve mantıktakine benzer bir açık seçiklikle yapılabileceğini göstermek idi. Wittgenstein da benzer şekilde, insanın dilden başka bir 'anlama aracı' olmadığını, dilin eşyayı resmetmek suretiyle dünyayı temsil ettiğini ve konuşulamayan yerde, yani dile

---

23 Keith M. Parsons, **God and the Burden of Proof: Plantinga, Swinburne and the Analytic Defence of Theism**, Prometheus Books, Buffola, New York, 1989, s. 12.

24 Parsons, **God and the Burden of Proof**, s. 11.

getirilemeyen şeyler karşısında susmak gerektiğini söyleyerek, Moore ve Russell ile aynı amacı taşıyordu. Gerçi Wittgenstein dolaylı da olsa, belki farkına da varmadan, Schlick ve Carnap'ın başını çektiği Viyana Çevresi'nin mantıkçı pozitivizmine yardımcı oluyor gibi görünse de, onun amacı, pozitivist bir felsefe üretmek değil, 'söylenebilecek ne varsa açıkca söylenmeli, konuşulamayan yerde de susulmalıdır' şeklinde özetlenebilecek olan linguistik felsefeye vurgu yapmaktır. Sonuç olarak, başa dönerek söyleyecek olursak, Moore ve Russell ile başlatılan analitik geleneğin, bugün bütün dünyada geniş bir etkinlik alanına sahip olduğunu[25] ve gelecekte de –etkisi ne kadar da azalsa- en azından İngilizce konuşan dünyada, felsefe yapmanın temel yöntemi olarak varlığını koruyarak devam ettireceğini söylemek sanırız yanlış olmasa gerektir.

Analitik felsefenin temel vurguları ve felsefe yapma yöntem ve teknikleri üzerine yaptığımız bu tesbitlerden sonra, bu felsefenin dine ve metafiziğe nasıl baktığı yani, analitik felsefe içerisinde din felsefesinin, ve bu din felsefesi içerisinde de çağdaş Amerika'lı filozof Alvin Plantinga'nın yeri ve önemi konusuna geçebiliriz.

IV. Analitik Din Felsefesinde Alvin Plantinga'nın Yeri

Özü itibariyle "Avrupa aydınlanmasının doğrudan varisi" ve "aydınlanmanın az yada çok kayıtsız savunucusu"[26] olarak nitelendirilen analitik felsefe, genellikle, tarihsel olarak birbiriyle ilişkili dört farklı evrede incelenmektedir. I. Realizm, II. Mantıksal Analiz ve Mantıksal Atomculuk, III. Mantıksal Pozitivizm ve IV. Linguistik, Olağan Dil veya Kavramsal Analiz. Moore ve Russell'ın çalışmalarının şekillendirdiği ilk devreye sağduyu/ortakduyu *(common sense)* merkezli bir doğruluk ve analiz anlayışının savunulduğu bir realizm anlayışı hakimdir. Bu devrenin yöntemi dilin analizi, amacı da önermelerin anlamlarına ve doğruluklarına ilişkin genel ölçütleri bulmaya çalışmaktır. "Mantıksal Atomculuk Devresi" de denilen ikinci devreye Russell'ın 1914-19 arası ve Wittgenstein'ın gençlik dönemi çalışmalarının hakim olduğu söylenebilir. Bu devrenin konusu ise dildir. Mantıksal atomculara göre dilin gramer yapısının yanında bir de mantıksal yapısı vardır ve bir

---

25 Parsons, **God and the Burden of Proof**, s. 12.

26 West, **Kıta Avrupası Felsefesine Giriş**, s.7

önermenin doğruluğunu/yanlışlığını bu yapı belirler. Mantıksal atomcular geleneksel metafiziğe karşı olmakla birlikte, mantıksal pozitivistler gibi, onu tamamen anlamsız ve saçma da bulmamakta idiler. Analitik felsefenin üçüncü devresinde ise, Viyana Çevresinde gelişen 'mantıksal pozitivizm'le karşılaşmaktayız. Mantıkçı pozitivistler de dil ile ilgilenmiş ve olgusal bir içerikten, dolayısıyla doğrulanma olanağından yoksun olduğunu düşünmeleri nedeniyle metafiziği tamamen anlamsız ve boş sayarak ortadan kaldırmaya çalışmışlardır.[27] Analitik felsefenin son devresine gelindiğinde ise, karşımıza Wittgenstein'ın olgunluk dönemi eserleri çıkmaktadır. Bu devrede Witgenstein dili kuramlaştırmak ve ona tek açıdan bakmak yerine, dildeki kullanılış biçimlerine, grup benzerliklerine ve dil oyunlarına dikkatimizi çekmiş; felsefî sorunlara linguistik açıdan bakarak, onları çözmeye çalışmıştır.[28] Görüldüğü gibi, analitik felsefeninin bütün devrelerine hakim olan iki ana özellikten birisi linguistik oluş, diğeri de, -farklı şekillerde de olsa- metafiziğe karşı oluştur.[29]

Analitik felsefenin tarihsel serüvenini benzer şekilde kuşaklara ayıran Rossi de, Russell'ı, Mantıkçı atomistleri, pozitivistleri ve Wittgenstein'ın ilk dönemini dahil ettiği ilk kuşak filozofların özellikle dilin semantik yönüyle; Ryle, Strawson, Austin ve Wittgenstein'ın olgunluk dönemini dahil ettiği ikinci kuşak filozofların ise dilin pragmatik görünümüyle ilgilendiklerini söylemektedir. Quine ve Kripke'in dahil olduğu üçüncü kuşak filozoflar ise, Rossi'ye göre, dilin semantik görünümüyle ilgilenmişlerdir. Hatta Rossi'ye göre, ilk kuşak felsefeciler doğal dilleri kurban etme

---

27 Mantıkçı pozitivizmin/emprisizmin "olgusal içerik" ve "doğrulanabilirlik" bağlamında metafiziğe bakışını aşağıdaki gibi önermeselleştirebiliriz. (1) Her türlü anlam ya (a) mantık ya da matematiğin formel önermelerinde ya da (b) özel bilimlerin olgusal önermelerinden meydana gelir. (2) Olgusal olma iddiasıyla ortaya çıkan bir önermenin, sadece onun nasıl doğrulanabileceğini söylemek mümkün olduğu takdirde, bir anlamı vardır. (3) (1)'in iki sınıfından ne birincisine ne de ikincisine giren metafiziksel iddialar *anlamsızdırlar*. (4) Ahlâkî, estetik veya dîni değerlerle ilgili bütün cümleler, bilimsel olarak doğrulanamadıkları için, anlamsızdırlar. Albert William Levi, "Modern Felsefe", **Felsefe Tarihine Giriş**, Derleme ve Tercüme: Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002, s. 128; Ayrıca, matıkçı pozitivizmin metafiziğe bakışı konusunda detaylı bilgi için bkz. Taylan Altuğ, **Modern Felsefede Metafiziğin Elenmesi**, Etik Yayınları, İstanbul, 2004.

28 Turgut, **Felsefenin Temel Sorunları**, s. 52, 53. Benzer görüşler için bkz. Cafer Sadık Yaran, **Günümüz Din Felsefesinde Tanrı İnancının Aklîliği**, Etüt Yayınları, Samsun, 2000, s. 10, 11.

29 Turgut, **Felsefenin Temel Sorunları**, s. 53. Hakan Poyraz da benzer şekilde analitik felsefeyi (ı) çağdaş realizm, (ıı) mantıksal atomculuk, (ııı) mantıksal olguculuk ve (ıv) Wittgenstein ve dilbilimci çözümleyicilik şeklinde dört farklı devrede incelemektedir. Geniş bilgi için bkz. Poyraz, **Dil ve Ahlak**, s. 39, 40.

pahasına mantığa; ikinci kuşak mantığa sırt çevirme pahasına gündelik dile; üçüncü kuşak ise, doğal dillerin mantıksal formelleştirilmesine teşebbüs etmişlerdir.[30] Görüldüğü gibi, bütün tarihsel kesitlerinde analitik felsefeye hakim olan ana unsur dil ve onun düşünce ile olan ilişkisidir.

Analitik felsefe başlangıcından bugüne kadar geçirmiş olduğu süreçte, hiç kuşkusuz bir çok değişim yaşamıştır, ancak bütün bu değişimlere rağmen, bu felsefenin ana özelliklerini koruduğu ve köklerine sadık kaldığı da söylenebilir. Nitekim, dil analizlerine yapılan vurgu ve doğru düşünmenin koşulu olarak kabul edilen açıklık *(clarity)*, kesinlik *(precision)*, tamlık *(exactness)* ve tutarlılık *(coherence)* gibi unsurlar bu felsefenin başlangıcından bugüne kadar değişmeyen temel özellikleridir.[31] Hatta dilin ve düşüncenin bu unsurlarına yapılan vurgu, analitik gelenek içerisinde sembolik mantığın güçlü bir araç olarak kullanılmasına kaynaklık etmiş ve ilerleyen süreçte, Quine ve Kripke gibi mantıkçı filozoflar, sembolik mantığı felsefenin çok farklı alanlarında çok yoğun bir şekilde kullanmaya başlamışlardır.

Analitik felsefenin tarihsel serüvenini ve bu serüven içerisindeki değişim ve dönüşümlerini belirleyen bir diğer özellik de metafizik, daha doğrusu bu geleneğin metafiziğe karşı olan tutumudur. Moore ve Russell'ın çalışmalarıyla sağduyu merkezli bir doğruluk ve analiz anlayışının hakim kılınmaya çalışıldığı başlangıç döneminden, Wittgenstein'ın olgunluk çağına ait çalışmalarının şekillendirdiği ve dil oyunları teorisinin hakim olduğu son döneme kadar –hatta daha sonrasında da- analitik felsefe, metafiziğe ve onun ana konusu olan din ve Tanrı inancına karşı olumsuz bir tavır takınmıştır. Moore ve Russell'ın realizmi ile başlayan bu olumsuz tavır mantıksal analiz ve atomculuk ile büyük bir ivme kazanmış, metafiziği olgusal bir içerikten yoksun olması dolayısıyla anlamsız ve onunla ilgilenmeyi 'boş bir uğraş' kabul eden mantıksal pozitivizm ile de zirveye ulaşmıştır. Daha sonrasında, fideistik bir Tanrı inancını onaylamasına rağmen –farklı bir formda da olsa- Wittgenstein'la ve, dinî yargıları ahlâki yargılara, dinsel yaşam tarzını da ahlaksal yaşam formuna indirgeyen R. Braithwaite ve R. M. Hare gibi filozoflarla devam

---

30 Rossi, **Analitik Felsefe**, s. 4.

31 Detaylı bilgi için bkz. Parsons, **God and the Burden of Proof**, s. 12-13.

eden bu olumsuz tavır, Kai Nielsen, J. L. Mackie ve Anthony Flew* gibi analitik filozoflar tarafından da devam ettirilmiştir.

Analitik felsefenin tarihsel serüveni bağlamında, metafizik ve metafiziğin ana konuları olan din ve Tanrı inancına ilişkin buraya kadar söylediklerimizi özetleyecek olursak, bu felsefenin başlangıç dönemine metafiziği olumsuzlayan genel bir eğilimin hakim olduğunu söyleyebiliriz. Bu eğilim zamanla, mantıksal atomculuk ve mantıksal pozitivizm aracılığıyla, metafizikle ilgilenmeyi ve onun hakkında konuşmayı bile anlamsız ve saçma kabul edecek kadar ilerlemiştir.[32] Bir sonraki aşamada, biraz da bu pozitivist yaklaşımlara tepki olarak, inanç ile inançsızlık arasında rasyonel kanıtların hiçbir yerinin olmadığını, dinî inançların rasyonel ölçütlerle sınanamayacağını, çünkü dinin kendine özgü bir dili olduğunu ve bu dilin de ancak 'oyuna dahil olmak'la, yani 'içeriden bir bakış'la anlaşılabileceğini savlayan Wittgensteincı fideizm bulunmaktadır. Yine bu dönemde, Wittgenstein'den belli ölçülerde etkilenmekle birlikte, mantıkçı pozitivizme çok şey borçlu olan bir yaklaşım daha geliştirilmiştir. Dini 'ahlâki yargılar bütünü'ne ve 'ahlaksal bir yaşam formu'na indirgeyen ve başını R. Braithwaite ve R. M. Hare gibi filozofların çektiği yaklaşıma göre, Tanrı'ya inanmak, bir takım kıssalarla birleştirilmiş olan ve olaylara ahlakî bir gözle bakmayı içeren bir yaşam biçimini benimsemek anlamına geliyordu. En son aşamada ise, bu iki grubun da dışında duran ve onların metafiziğe yaklaşımlarını yanlış bulan bir grup durmaktadır. Dini salt bir inanca ve ahlaksal değerler bütününe indirgemeyen bu grup analitik felsefenin yöntem ve ilkelerine bağlı kalınarak, temel teistik iddiaların doğrulanabileceğini, rasyonelliğinin gösterilebileceğini savunmaktadır.

---

* Gerçi Flew, Aralık 2004'de, ateistik kanıtların hiç birisinin Tanrı'nın yokluğunu tam olarak kanıtlayamadığını, hatta Tanrı'nın varlığının yokluğundan daha olası olduğunu kabul ve itiraf etse de, 20.y.y.ın bu büyük ateistinin Tanrı inancına ilişkin ileri sürdüğü ateistik argümanlar felsefe sahnesinden daha uzun bir süre kalkmayacak ve kendisi de, Tanrı ile ilgili tartışmalarda müracaat edilen bir isim olarak kalacak gibi görünmektedir. Flew'nun bu itirafının din felsefesi, sistematik teoloji ve kelam açısından değerlendirilmesi konusunda bkz. Cafer Sadık Yaran, "Anthony Flew Olayı: Tanrı'nın Varlığının Delillerine Tam Dört Yüzyıl Sonra Gelen İade-i İtibar",

http://www.dinlertarihiihi.com/dosyalar/yazilar/flew.htm, (03. 04. 2006)

32 Analitik felsefenin tarihinde etkin bir rol oynayan, onun metafiziğe yönelik olumsuz tutumunu büyük bir oranda belirleyen Mantıkçı Pozitivizim ve onun Analitik felsefenin genel tarihi üzerindeki etkileri hakkında detaylı bilgi için bkz, William T. Blackstone, **Dinsel Bilgi Sorunu: Felsefî Çözümlemelerin Dinsel Bilgi Sorununa Etkileri**, çev. Tuncay İmamoğlu, Ataç Yayınları, İstanbul, 2005. ss. 13-47.

İşte bu grup 1970'li yıllara gelindiğinde analitik felsefenin metafiziğe olan tutumunda radikal bir değişiklik ve dönüşüm yaşanmasına neden olmuştur. Kimilerinin "yeniden doğma tecrübesi" ve "rönesans"[33] gibi nitelemelerle ifade ettiği bu değişim ve dönüşümün, analitik felsefenin genel rotası üzerinde bile büyük oranda etkili ve belirleyici olduğunu söylemek sanırız yanlış olmaz. Aslında benzer gelişmeler farklı ölçülerde de olsa, kıta Avrupası felsefesinde ve son yıllarda Alfred North Whitead ve Charles Hartshorne gibi felsefeciler tarafından savunulan süreç felsefesinde de görülmektedir. Ancak bütün bu felsefî gelenek ve modeller arasında en dikkate değer olan analitik felsefe geleneğinde meydana gelen değişimdir. Çünkü, bu gelenek felsefe tarihi içerisinde geleneksel teizme en fazla düşman olan ve teistik inançların yanlışlığını göstermek adına en fazla çabayı harcayan anlayış olmuştur. Bundan bir kaç on yıl öncesine kadar, teizme ve teistik Tanrı inancına en yoğun ve en şiddetli eleştiri yöneltenler genellikle analitik felsefenin içinden çıkmakta iken, bugün artık teistik inancı ve bu inancın rasyonelliğini en fazla savunan kişiler bu felsefî geleneğin içerisinden gelmektedir. Bu değişim ve dönüşümü 1989'da yayınlanan bir çalışmaya yazdığı Önsöz'de *(Foreword)* Kai Nielsen, her ne kadar "can sıkıcı ve talihsiz bir geri dönüş"[34] olarak nitelese de, "son on yılda Anglo-Amerikan bağlamdaki din felsefesi ciddi bir dönüşüm yaşamışır"[35] diyerek onaylamaktadır. Ona göre, bu değişim ve dönüşümün mimarları, felsefî olarak analitik kanatta olan ancak ne mantıksal emprisizme ve Wittgensteincı fideizme ne de onların versiyonlarına çok fazla prim vermeyen, geleneksel Hıristiyan felsefesi ile doğal teolojinin eski konularına ve tezlerine dönen, başını Alvin Plantinga ve Richard Swinburne gibi felsefecilerin çektiği bir grup Hıristiyan din felsefecisidir.[36] Yine, 1980 yazında **Time**'da çıkan bir makalede "daha birkaç on yıl öncesine kadar Tanrı'nın geri geleceğine ilişkin bir öngörüde bulunmaya kimsenin cesaret edemediği felsefe ve düşünce dünyasında büyük bir devrim yaşanmıştır. Enteresan bir şekilde bu devrim teologlar ve sıradan dindarlar arasında değil, Tanrı'yı sürgüne

---

33 Yaran, **Tanrı İnancının Aklîliği**, s. 11.

34 Kai Nielsen, "Foreword", Keith M. Parsons, **God and the Burden of Proof: Plantinga, Swinburne and the Analytic Defence of Thesim**, Prometheus Books, Buffalo, New York, 1989, s. 8.

35 Nielsen, "Foreword", s. 7.

36 Nielsen, "Foreword", s. 8.

gönderen akademik filozofların da dahil olduğu aydınlar ve entelektüeller arasında gerçekleşmiştir"[37] denilerek, analitik gelenek içerisindeki radikal dönüşüm ve değişime vurgu yapılmaktadır. Sennett'in naklettiğine göre, bu devrimin lideri, Kelly James Clark'ın ifadeleriyle, Alvin Plantinga'dır. "Hatta **Time**'ın isimlendirmesine göre o, "Tanrı'nın ortodoks Protestan filozofu"dur.[38]

Bütün felsefî çabasını ve akademik kariyerini teistik Tanrı inancına yöneltilen eleştirilerin geçersizliğini ve teistik Tanrı'ya olan inancın rasyonelliğini göstermeye ayıran Plantinga, bunu yaparken analitik felsefenin yöntem ve tekniklerine o kadar sadık kalmıştır ki, bu sadakati dolayısıyla bugün, analitik din felsefesinin en önde gelen isimlerinden birisi olarak kabul edilmektedir. Hatta Plantinga üzerine yapılan editöryal bir çalışmaya **"The Analiytic Theist"**[39] isminin verilmesi de onun analitik felsefenin yöntem ve tekniklerine olan sadakatine ve teizmin rasyonelliğine yaptığı vurguya işaret eder niteliktedir.

James F. Sennett'e göre Plantinga, bugün, en dikkatli ve en hassas yazan filozoflar arasındadır. O yazılarında kapalılıktan kaçınmak ve açıklığa, netliğe ulaşmak için büyük bir çaba sarfeder. Çalışmaları her ne kadar yüksek düzeyde bir teknikaliteye sahip ve sofistike bir nitelik arz etse de, yazıları anlaşılmaz ve karmaşık değildir.[40]

Felsefî ve akademik misyonunu 'bir Hıristiyan felsefesi kurmak ve Hıristiyan teizminin rasyonelliğini savunmak' olarak tanımlayan Plantinga'ya göre, yirminci yüzyıl felsefesini şekillendiren iki ana akımdan birisi, analitik gelenek tarafından temsil edilen ve sonuçta ucu perennial naturalizme uzanan pozitivizm, diğeri ise daha çok kıta felsefesi geleneğinden beslenen ve çağdaş yorumlamaları postmodernizme kapı aralayan relativizmdir. Plantinga'ya göre pozitivizm ve versiyonları metafiziği olumsuzlaması nedeniyle, relativizm ise olumlamasına rağmen onu epistemik bir

---

37 "Modernizing the Case for God", **Time**, no: 14, (7 Nisan 1980), **http://www.time.com/time/archive/preview/0,10987,921990,00.html**

38 "Modernizing the Case for God", **Time**, no: 14, (7 Nisan 1980).

39 **The Analiytic Theist: an Alvin Plantinga Reader**, (ed.) James F. Sennettt, B. Eardmans Publishing Co., Grand Rapids, Michigan, 1998,

40 James F. Sennett, **Modality, Probability, and Rationality: A Critical Examination of Alvin Plantinga's Philosophy,** Peter Lang Publishing, New York, 1992, s. V, VI.

temelden yoksun görmesi nedeniyle din ve metafizik karsıtı akımlardır.[41] Bu akımlar karşısında Hıristiyan teizminin savunulmasına ve rasyonelliğinin gösterilmesine çok büyük önem veren Plantinga, ancak savunmayı yeterli bulmamakta ve çağdaş Hıristiyan din felsefecilerine savunmanın ötesine geçerek 'özgün ve bağımsız bir Hristiyan felsefesi' kurmak gibi yeni misyonlar yüklemektedir.[42] Elli yıl öncesine kadar genelde teistik felsefenin, özelde ise Hıristiyan din felsefesinin çok fazla savunmacı bir nitelik taşıdığını, ama artık savunmanın aşılması gerektiğini söyleyen Plantiga, James Sennettt'in kendisi hakkında yaptığı editöryal çalışmaya yazdığı Sonsöz'de *(Afterword)* konuyla ilgili şöyle der: "Hristiyanlar iki farklı yöntemle daha fazlasını yapmalılar, öncelikle Hristiyan teizmini sadece savunmamalılar, bir yandan çağdaş altenatiflerinin (naturalizm, ateizm, materyalizm vd.) açmazlarını ve sorunlarını gösterirken, diğer yandan da Hıristiyan teizminin onlara kıyasla artılarını ve avantajlarını ortaya koymaya çalışmalıdırlar."[43] Bu şekilde Hıristiyan teizminin teizm karşıtı düşünce ve dünya görüşlerine karşı artı ve avantajlarının gösterilmesi gerektiğini söyleyen Plantinga, bir adım daha öteye giderek, Hristiyanların sadece bir teist değil aynı zamanda bir dine inanan teistler olması nedeniyle teslis, inkarnasyon, keffaret ve İsa'nın yeniden dirilişi gibi spesifik Hıristiyan dogmalarıyle örülü, Hıristiyan özgüvenine dayalı bağımsız ve bütüncül bir Hıristiyan felsefesi kurmaları gerektiğini de söyler.[44] Ona göre, Hıristiyan felsefî toplumu *(the Christian*

---

41 Plantinga, "Christian Philosophy at the End of the Twentieth Century", ss. 329-333.

42 Plantinga, "Advice to Christian Philosophers", ss. 297-302; Plantinga, "Christian Philosophy at the End of the Twentieth Century", ss. 335-352.

43 Alvin Plantinga, "Afterword", **The Analytic Theist: an Alvin Plantinga Reader**, (ed.) James F. Sennettt, B. Eardmans Publishing Co., Grand Rapids, Michigan, 1998, s. 356; Plantinga'nın çağdaş Hıristiyan filozoflara öğütleri ve yüklediği misyonlar hakkından geniş bilgi için bkz. Alvin Plantinga, "Advice to The Christian Philosophers", **The Analiytic Theist: an Alvin Plantinga Reader**, (ed.) James F. Sennettt, B. Eardmans Publishing Co., Grand Rapids, Michigan, 1998, ss. 296-314. Plantinga yıllarını verdiği felsefî ve akademik çalışmalarının karşılıksız kalmadığını "A Christian Life Partly Lived" isimli makalesinde şu sözler ile ifade etmektedir: "Ben 1957 yılında bu okuldan mezun olurken, Birleşik Devletler'de az sayıda Hristiyan felsefeci vardı, ve onların da çok azı kendilerini "Hristiyan felsefeci" olarak tanımlamaya niyetli idi. Oysa 35 yıl aradan sonra şimdi durum çok farklı görünmektedir. Bugün, Birleşik Devletler'de yüzlerce genç Hıristiyan felsefeci bulunmakta ve onların da bir çoğu büyük bir felsefî güce sahip görünmektedir." Alvin Plantinga, "A Christian Life Partly Live", **Philosophers Who Belive**, (ed.) Kelly James Clark, InterVarsity Press, Illionis, 1994. s. 81. Benzer ifadeler için bkz. Plantinga, "Advice to Christian Philosophers", s. 296.

44 Plantinga, "Afterword", ss. 354-356; Plantinga, "Advice to Christian Philosophers", ss. 297-299.

philosophical community) bütün çabasını teist olmayanları da kapsayan geniş bir felsefî topluluk tarafından kabul edilen öncüllerden hareketle karşı (ateistik) iddiaları çürütmek için harcamamalıdır. Hıristiyan felsefecilerin karşı iddiaları çürütmeleri gerekmektedir, ancak bunu karşı tarafın da kabul edeceği argümanlarla yapmak zorunda değildirler. Eğer bunu yapacak olurlarsa, sürekli savunma pozisyonunda kalacakları için daha önemli ve daha asli olan bir görevi, sistemli, derinlikli, açık ve net bir Hıristiyan felsefesi oluşturma görevlerini ihmal etmek durumunda kalacaklardır.[45]

Batı düşünce dünyasında aydınlanmadan beri teizme yöneltilen eleştiriler ve itirazlar Plantinga'ya göre, temelde iki farklı yoldan olmuştur. Plantinga'nın *de facto* olarak nitelendirdiği ilk itiraz biçimi teistik Tanrı'ya olan inancın doğruluğunu/ yanlışlığını konu alır ve ona göre, teistik Tanrı'ya olan inanç yanlıştır. Bu itiraz biçimin en önemli versiyonunu Plantinga'ya göre kötülük sorunu oluşturmaktadır. Tarihsel olarak Antik Yunan'a ve onun meşhur filozoflarından Democritus'a kadar götürülebilen bu sorun, bugün hâlâ Tanrı inancı karşısındaki en büyük itirazlardan birisini oluşturmaktadır. *De jure* olarak nitelendirilen ikinci itiraz biçimine göre ise, teistik Tanrı'ya olan inanç –doğru olsa bile-, yetersiz kanıta dayandığı için epistemik olarak doğrulanmamış, irrasyonel bir inançtır.[46] Aslında, *de jure* olarak nitelendirilen itirazın özünü ateistik evidentializm oluşturmaktadır.

Bu itirazların geçersizliğini ve teizm için bir tehdit oluşturmadığını göstermeye çalışan Plantinga, bu bağlamda Norman Malcolm ve Charles Hartshorne'dan etkilenerek ve modal mantığı kullanarak, uzun süredir geçerliliğini yitirmiş gibi görünen ontolojik argümanı revize etmiş ve onu teistik felsefeye yeniden kazandırmıştır. Ayrıca, J. L. Mackie ve bir çok ateist filozof tarafından dillendirilen kötülük probleminin mantıksal versiyonuna karşı özgür irâde savunmasını; temelciliğe *(foundationalism)* ve ona dayanan atesitik evidentializme karşı reform epistemolojisini[47] *(reformed epistemology)* geliştirmeye çalışmıştır.

---

[45] Plantinga, "Advice to Christian Philosophers", s. 296 vd.

[46] Alvin Plantinga, **WCB**, s. IX, X; Alvin Plantinga, "Afterword", s. 353.

[47] Reform Epistemolojisi oldukça yeni bir felsefî akımdır. Miladı Plantinga'nın 1970'in sonlarında kaleme aldığı "Is Belief in God Properly Basic?" isimli makale ve Wolterstorff'un 1976'da yayımladığı **Reason Within the Brounds of Religion** isimli kitabına kadar götürülebilse de, onun felsefe sahnesindeki tam görünümüne, Woltersorff ve Plantinga'nın

Burada ifade etmiş olduğumuz özgür irâde savunması ve reform epistemolojisi, ilerleyen bölümlerde daha detaylı olarak işleneceği için, hem ilgili konuların daha iyi anlaşılması, hem de Plantinga'nın daha yakından tanınması için onun entelektüel biyografisine ve bu biyografinin onun düşünceleri üzerindeki etkilerine geçebiliriz.

V. Alvin Plantinga'nın Entelektüel Biyografisi

Alvin Plantinga, Sivil Savaş (1861-1865) döneminde Hollanda'dan Amerika'ya göç etmiş bir ailenin çocuğu olarak 15 Kasım 1932 tarihinde Michigan'ın Ann Arbor kasabasında dünyaya geldi.[48] Otobiyografisinde, yaşamında Hıristiyanlığın ve onun kurumsal temsilcisi olan kilisenin vaz geçilmez bir yeri ve önemi olduğunu ifade eden Plantinga'ya göre, çocukluğunda kiliseye gitmek hayatının önemli bir parçasını oluşturmakta idi.[49] 1950 yılında Hıristiyan Reform

---

editöryal çalışmaları olan **Faith and Rationality**'nin 1983'de yayınlanması ile kavuştuğu söylenebilir. Aslında halen devam eden bir süreç olması dolayısıyla, onun tam ve kesin bir tanımını yapmak pek mümkün görünmese de, kendisini reformist epistemolog olarak tanımlayan filozofların konuyla ilgili görüşlerinden hareketle genel olarak ana hatları ve temel vurguları ifade edilebilir.

Reform epistemolojisi Alvin Plantinga (University Of Notre Dame), William Alston (Syracuse University), Nicholos Wolterstorff (Yale University) ve George Mavrodas (University of Michigan) ve Henk Hart (Instuties of Christian Studies)'ın da dahil olduğu bir grup protestan din felsefecisinin iman-akıl ve kanıt-inanç arasında geliştirmeye çalıştıkları yeni bir epistemolojik yaklaşımı ifade için kullanılan bir terimdir. Reform Epistemolojisi, en temelde, katı rasyonalizme, foundationalizme ve evidentializme karşı geliştirilmiş dinsel içerikli bir epistemik bir kuram olup, temel iddiası Tanrı inancının kanıtlanmaya gereksinim duyulmayan temel bir inanç olduğu yönündedir. Herhangi bir kanıta dayanmasa bile, Tanrı'ya ve diğer temel dini doğrulara olan inancımızın aynı olağan algılarımıza olan inançlarımız gibi doğrulanmış ve haklılanmış bir inanç olarak kabul edilebileceğini savlayan reform epistemolojisi özü itibariyle 16. yy. reformistlerinden, özellikle de John Calvin'den ve onun inanç ile kanıt arasında kurmuş olduğu ilişkiden etkilenmiştir. Geniş bilgi için bkz. Nicholas Wolterstorff, "Reformed Epistemology", **Philosophy of Religion in the Twenty-first Century**, (ed.) D. Z. Phillips and Timothy Tessin, Palgrave Macmillan, 2001. Terence Penelhum, "Reflections on Reformed Epistemology" **http://www.ucalgary.ca/~nurelweb/evang/ref.html** (03. 01. 2006) Tim Holt, "Reformed Epistemology", **http://www.philosophyofreligion.info/reformedepistemology.html** (03. 01. 2006); "Reformed Epistemology", **http://en.wikipedia.org/wiki/Reformed_epistemology** (03. 01. 2006); The Epistemology of Religion, **http://plato.stanford.edu/entries/religion-epistemology/#Ref** (03.01.2006); Patrick J. Roche, "Knowledge of God and Alvin Plantinga's Reformed Epistemology", **http://www.quodlibet.net/roche-plantinga.shtml** (03. 01. 2006)

48 Alvin Plantinga, "Spiritual Autobiography", s. 2.

http://www.calvin.edu/125th/wolterst/p_bio.pdf#search='Alvin%20Plantinga%3A%20 Autobiography' (18.01.2006)

49 Plantinga, "Spiritual Autobiography", s. 3.

Kilisesi'nin bir eğitim kurumu olan ve hem dinî yaşantısında, hem de akademik kariyerinde önemli bir yer tutan Calvin College'e[50] başlayan Plantinga bir yıl sonra 'burslu öğrenci' olarak Harward Üniversitesi'ne geçer. Hayatında ilk defa Harward'da Bertrand Russell ve diğerlerinin Hristiyanlık ve teizm karşıtı yazılarını okuyarak din karşıtı düşüncelerle karşılaştığını ve ilk defa Harward'daki öğrenciliği sırasında Hıristiyan dininin doğruluğunu ve Tanrı'nın varlığını sorgulamaya başladığını ifade eden Plantinga, o dönemlerde yaşadığı iki vizyonla (Tanrı'yı görme deneyimi) içinde taşıdığı bu kuşkulardan arındığını söyler.[51] Harward'daki bir dönemlik öğrenciliğinden sonra, tekrar Calvin College'e döner ve 1954'de mezuniyetinin ardından lisansüstü öğrenimini Michigan (1954-1955) ve Yale Üniversitesi'nde (1955-1958) tamamlar.[*] Buradaki öğrenciliği sırasında, felsefî düşünce dünyasının şekillenmesine yardımcı olan ve kalıcı dostluklar kurduğu William Alston, William Frankena ve ünlü bilim felsefecisi Nancy Cartwright ile tanışır. Ardından "felsefe doktoru" olarak Wayne State Üniversitesi'ne geçen Plantinga, burada 1958'den 1963'e kadar beş yıl süreyle ders verir. 1963-1982 arasında Calvin College'de görev yapan Plantinga, 1982'den itibaren katolik Notre Dame Üniversitesi'nde Din Felsefesi Kürsüsü başkanlığını ve Din Felsefesi Merkezi (**The Center for Philosophy of Religon**) direktörlüğünü yürütmektedir.[52] **American**

---

50 Otobiyografisinde, çocukluğundan itibaren Hıristiyan dinine sıkı sıkıya bağlı olduğunu ve bu bağlılığında aldığı eğitimin ve Calvin College'in etkin bir rolü olduğunu söyleyen Plantinga'ya göre ne eğitim ne de bilim dinsel açıdan mutlak anlamda nötr olabilir. Dolayısıyla, eğitim hayatında ve akademi dünyasında Hıristiyan eğitim kurumlarının ve üniversitelerinin çok önemli bir yeri vardır. Bu açıdan bakıldığında Calvin College Plantinga'ya göre, önemli bir misyonu yüklenmekte ve Hıristiyan Reform Kilisesinin bir eğitim kurumu olarak, Hristiyan inancının savunulmasında ve Modern Hıristiyan Felsefesinin gelişiminde önemli bir boşluğu doldurmaktadır. Geniş bilgi için bkz. Plantinga, "Spiritual Autobiography", s. 22.

51 Plantinga, "Spiritual Autobiography", s. 6.

* Doktora tezi: **Ethics and Metaphysical Naturalism** [Yale Üniversitesi, 1958]

52 Daha geniş bilgi için bkz. Alvin Plantinga, "Curriculum Vitae of Alvin Plantinga", **http://www.veritas-ucsb.org/library/plantinga/cv.html** (03.01.2006)

Çalışmalarından bazıları; **Faith and Philosophy**, (ed) Eerdmans, 1964; **The Ontological Argument**, (ed) Doubleday, 1965; **God and Other Minds**, Cornell University Press, 1967; **The Nature of Necessity**, Oxford University Press, 1974; **God, Freedom and Evil**, Harper Torchbook, 1974; **Does God Have a Nature?** Marquette University Press, 1980; **Faith and Rationality** (ed. with Nicholas Wolterstorff), University of Notre Dame Press, 1991; **The Twin Pillars of Christian Scholarship; the Henry Stob Lectures**, Grand Rapids, MI: Calvin College, l989; **Warrant: the Current Debate**, Oxford University Press, New York, 1993; **Warrant and Proper Function** Oxford University Press, New York, 1993; **Essays in Ontology** Oxford University Press, New York, 1995; **The Analytic Theist: A Collection of**

Philosophical Association'ın 1980-81 yıllarında eş-başkanlığını, 1981-82 yıllarında ise başkanlığını, yine 1983-86 arasında da kurucuları arasında olduğu **Society of Christian Philosophers**'ın başkanlığını yapmıştır.[53]

Ayrıca, Illionis Üniversitesi (1960), Harward Üniversitesi (1964-65), Chicago Üniversitesi (1967), Michigan Üniversitesi (1967), Boston Üniversitesi (1969), Indiana Üniversitesi (1970), Syrause Üniversitesi (1978) ve Arizona Üniversitesi'nde (1980) misafir öğretim üyelikleri yapmış, Kuzey ve Güney Amerika, Afrika, Avrupa, Asya ve Avustralya'da 200'ün üzerinde konferans vermiş ve çeşitli etkinliklere katılmıştır.[54]

Analitik felsefe geleneği içinde teistik bir din felsefesinin oluşumuna ve teizmin savunusuna ilişkin yaptığı çalışmalarla dünya ölçeğinde haklı bir üne ve şöhrete kavuşmuş olan Plantinga, 1982'de Glasgow Üniversitesi'nden, 1986'da Calvin College'den, 1994'de North Park College'den, 1995'de ise Free University of Amsterdam'dan fahri doktora ve çeşitli onur ödülleri de almıştır.[55]

Katı anti-metafizik tutumların ve din karşıtı felsefelerin hakim olduğu analitik geleneğin içinden gelen Plantinga'nın temel amacı bu felsefelere karşı dinsel inancın rasyonelliğini ve teistik Tanrı'ya olan inancın epistemik açıdan haklılığını göstermektir. Tüm akademik kariyerini bu amaç üzerine oturtan Plantinga'ya göre, Tanrı'nın sıfatları ve nitelikleri konusunda her ne kadar farklı görüşlere ve değerlendirmelere sahip olsalar da – hatta bu değerlendirmeler mezhepler düzeyinde bile ciddi farklılıklar arzetse de- Tanrı inancı Yahudilik, İslam ve Hıristiyanlık gibi üç büyük dinin merkezî inancını, deyim yerindeyse kalbini oluşturur. Bu nedenle, Tanrı inancına yönelik bir eleştiri bu dinlerin kalbine, ruhuna yönelik bir eleştiri

---

Alvin Plantinga's Work in Philosophy of Religion, (ed.) James Sennettt, Eerdmans, Grand Rapids, 1998; **Warranted Christian Belief***,* Oxford University Press, New York, 2000. Bu kitaplarının yanında, bir kısmı Almanca, Fransızca, Rusça, İspanyolca, Yunanca, İtalyanca, Çince ve Japonca gibi yabancı dillere çevrilmiş 100'den fazla makalesi de bulunmaktadır.

20'ye yakın kitaba ve 100'ü aşkın bilimsel makaleye –tesbit edebildiğimiz kadarıyla toplam 163 bilimsel çalışmaya- imza atan Plantinga'nın, bir çok çalışmaya da konu olmasının yanında, üzerine yapılmış çeşitli tezler de bulunmaktadır.

53 Plantinga, "Curriculum Vitae of Alvin Plantinga"

54 Plantinga, "Curriculum Vitae of Alvin Plantinga"

55 Plantinga, "Curriculum Vitae of Alvin Plantinga"

demektir.[56] Plantinga önce inandığı Tanrı'nın nasıl bir varlık olduğunu ve Tanrı'ya inanmanın ne anlama geldiğini izah etmekle işe başlar. Ona göre, Tanrı'ya inanma/iman etme ile 'Tanrı vardır' önermesinin doğruluğunu kabul etme bir ve aynı şey değildir. Tanrı'ya inanmak, 'Tanrı vardır' önermesini teorik düzeyde kabul etmekten daha fazla bir şeydir. O, sadece epistemik temele dayalı bir bilgi ve bilişsel bir eylem olmaktan çok, 'güvenmek', 'bağlanmak, ve 'gereğince davranmak' gibi duyuşsal, duygusal ve varoluşsal temellere dayanan bir olgudur.[57] Bu bağlamda Plantinga'nın inandığı Tanrı, felsefenin tanrısından çok, kendi ifadesiyle "İbrahim'in, İshak'ın, Yakup'un yani, Hıristiyan vahyinin ve İsa'nın tanrısı, kısacası İncil'in tanrısıdır."[58] Plantinga'ya göre Hıristiyan inancını kabul etmek, "evreni ve içindeki bizleri yaratan, bizi seven, kurtuluşumuz adına kendi oğlunu üzülmesi, acı çekmesi ve ölmesi için dünyaya gönderen, her-şeyi-bilen, her-şeye-gücü-yeten ve mutlak anlamda iyi olan (bedensiz) zâtî bir varlığa inanmaktır."[59]

Bu şekilde, inandığı tanrının Hıristiyan tanrısı, savunduğu teizmin de Hıristiyan teizmi olduğunu söyleyen Plantinga, çalışmalarını iki temel ilgi alanı üzerine yoğunlaştırır. Bir yandan teistik inanç karşısında en ciddi eleştiri ve itiraz biçimi olarak gördüğü kötülük sorununu aşmaya ve onun teizm için bir sorun oluşturmadığını/oluşturamayacağını göstermeye çalışırken, diğer yandan da analitik felsefe geleneğinde etkin bir yeri olan mantıkçı pozitivist ve atomistlerin doğrulama ilkesine ve ona dayalı olarak geliştirilen anlam ve anlamsızlık kuramlarına uymasa bile, özelde Hıristiyan inancının genelde ise teistik Tanrı inancının doğruluğunu, rasyonelliğini ve epistemik olarak haklılanmışlığını göstermeye çalışır.

---

56 Alvin Plantinga, "Reason and Belief in God", **Faith and Rationality** ed. with Nicholas Wolterstorff & Alvin Plantinga, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1991 s. 16; (Bu esere bundan sonra "RBG" kısaltmasıyla referansta bulunulacaktır.) Alvin Plantinga, **God Freedom and Evil,** George Allen & Unwin Ltd., London, 1975, s. 1; (Bundan sonra bu esere, **GFE** kısaltmasıyla referansda bulunulacaktır.) Alvin Plantinga, **God and Other Minds: A Study of The Rational Justification of Belief in God**, Cornell University Press, London, 1967, s. 116; (Bundan sonra bu esere, **GOM** kısaltmasıyla referansda bulunulacaktır.), **Great Thinkers on Great Questions**, ed. Abraham Varghese, Oneworld Publications, Oxford, 1998, s. 191.

57 Plantinga, "RBG", s. 18.

58 Plantinga, "RBG", s. 19.

59 Plantinga, Alvin, **Warranted Christian Belief**, Oxford University Press, Oxford, New York, 2000, s. 3. (Bu esere bundan sonra **WCB** kısaltmasıyla referansta bulunulacaktır.)

Modern mantığın yöntem ve tekniklerini kullanarak ontolojik argümanı işlediği **The Ontological Argument** (1965) isimli çalışmasından sonra ilgilerini ve çalışmalarını kötülük sorunu üzerine yoğunlaştıran Plantinga, bu sorunun çözümüne ilişkin olarak geliştirmiş olduğu özgür irâde savunmasını **God and Other Minds** (1967) ve **The Nature of Necessity** (1974) isimli çalışmalarının ilgili bölümlerinde detaylarıyla gösterir.[60] Daha sonra bu iki çalışmanın özeti ve özgür irâde savunmasının derli toplu ifadesi olarak **God, Freedom and Evil** (1974) isimli çalışmasını kaleme alır.[61] Ardından Tanrı inancının rasyonelliği ve temellendirilmesi konusuna yönelen Plantinga, klasik temelciliğin ve ona dayanan evidentialist itirazın doğruluk ve rasyonellik ölçütlerini karşılamasa bile Tanrı inancının herhangi bir şekilde kanıtlanmaya gereksinim duyulmayan temel bir inanç olduğunu savladığı ve Nicholos Wolterstorff'le birlikte kalvinist reform epistemolojisinin temellerini attığı **Faith and Rationality**'i (1983) yayınlar. Reform epistemolojisinin çağdaş Kıtab-ı Mukaddes'i niteliğindeki bu çalışmada katı akılcılığın rasyonellik ölçütlerini reddeden, ama diğer yandan da Kant ve Kierkegaard etkisindeki kıta Avrupası din felsefesinden esinlenerek üretilmiş olan modern sistematik teolojinin fideistik açmazlarına düşmemeye çalışan yeni bir epistemik kuram geliştirilmeye çalışılır.

Tanrı inancının doğrulanması ve rasyonelliğinin gösterilmesi konusundaki çalışmalarına devam eden Plantinga daha sonra bütün ilgilerini ve akademik uğraşını **Warrant** üst başlığı ile kaleme aldığı üçlü bir kitap serisi *(trilogy)* üzerine yoğunlaştırır. 1993'de peşpeşe yayınladığı **Warrant: The Currrent Debate** ve **Warrant and Proper Function**'dan sonra, bir Plantinga klasiği ve şaheseri *(magnum opus)* olarak kabul edilebilecek olan **Warranted Christian Belief** isimli çalışmasını 2000'de yayınlar. Epistemoloji ağırlıklı bu çalışmalarında, bir inancın bilgiye dönüşebilmesi ya da onun doğrulanmış bir bilgi olarak kabul edilebilmesi için taşıması gereken şartlar üzerinde duran Plantinga, işe, kendisinden önce geliştirilen epistemik kuramları ve doğrulama yöntemlerini eleştirmekle başlar. Bu bağlamda, R. M. Chisholm tarafından geliştirilmiş olan ve bir inancı haklı ve rasyonel kılan gerekçelerin o inanca sahip kimsenin epistemik erişiminde bulunması gerektiğini savlayan içselcilik *(internalism)*, L. BonJour tarafından temsil edilen ve –içselciliğin

---

60 Plantinga, "Curriculum Vitae of Alvin Plantinga"

61 Plantinga, "Curriculum Vitae of Alvin Plantinga",

karşıtı olarak- bir inancı haklı ve rasyonel kılan gerekçe ve faktörlerin o inanca sahip kimsenin epistemik erişiminin dışında kalabileceğini söyleyen dışsalcılık *(externalism)* ve, A. Goldman tarafından geliştirilmiş olan, bilişsel bir mekanizmanın çoğunlukla/genellikle doğru ve haklılanmış inançlar üretmesi durumunda, onun güvenilir bir bilişsel mekanizma olarak kabul edilebileceğini ve ancak, bu yolla edinilen inançların doğrulanmış bir inanç olabileceğini savlayan güvenilirlikçilik *(reliabilism)* gibi farklı haklı çıkarım mekanizmalarını çeşitli açılardan eleştirir ve reddeder.[62] Daha sonra kendi epistemik kuramını geliştirmeye yönelen Plantinga, doğru inanç/bilgi ile 'doğru işleyiş' *(proper function)* arasında gördüğü yakın ilişkiden hareketle 'olumlu epistemik durum' *(positive epistemıc status)* ya da 'güvence' *(warrant)* olarak isimlendirdiği yaklaşımını geliştirmeye çalışır. Bu yaklaşıma göre, bir inancın epistemik bir güvenceye sahip olabilmesi, yani doğrulanmış bir bilgi olarak kabul edilebilmesi için, o inanç ya da bilgi sahibinin bilişsel yeti ve süreçlerinin gerekli ve yeterli işleyişe sahip olabilmesi, bir diğer deyişle gerektiği şekilde işlevini görmesi gerekmektedir. İlgili bölümler geldiğinde üzerinde daha detaylı olarak duracağımız gibi, doğru işlevsellik ile inanç arasında kurduğu bu ilişki, Plantinga'nın en orijinal ve en fazla tartışmaya açık epistemik projesi niteliğindedir.

Sonuç olarak, Plantinga'nın felsefesinin bu başat konuları çağdaş din felsefesinde beklenilenin üzerinde büyük bir ilgi görmüş, din felsefesinin temel konularına ilişkin tartışmalara büyük bir canlılık ve yeni açılımlar kazandırmıştır. Analitik felsefenin yakın tarihindeki dönüşümde ve din felsefesinin yeniden itibar kazanarak felsefenin en popüler alanlarından birisi olmasında yadsınamaz katkısı olan Plantinga'nın ortaya koyduğu tezler farklı açılardan, ateistik ve hatta teistik bir takım eleştirilere tabi tutulsa da, başta teoloji ve epistemoloji olmak üzere din felsefesinin temel uğraş alanlarına olan ilginin canlanmasında inkar edilemez bir katkısının olduğu gerçektir.

---

[62] Bu konularda geniş bilgi için bkz, Plantinga, Plantinga, **Warrant: The Current Debate**, Oxford University Press, Oxford, New York, 1993, ss. 5-15, 182-184. (Bu esere bundan sonra **WCD** kısaltmasıyla referansta bulunulacaktır.)

I. BÖLÜM

TANRI İNANCININ RASYONELLİĞİ VE "UPUYGUN TEMEL İNANÇ"

I. PLANTINGA'NIN AKIL-İMAN İLİŞKİSİNE DAİR TEMEL YAKLAŞIMLARA GENEL BAKIŞI

I. a. Teistik İnanç ve Evidentialist İtiraz

Plantinga Tanrı inancının, aralarındaki farklılıklara rağmen Hıristiyanlık, Yahudilik ve İslam gibi üç büyük teistik dinin merkezî inancını ve deyim yerinde ise kalbini oluşturduğunu söylemektedir.[63] Dolayısıyla, ona göre, Tanrı inancına yönelik her türlü eleştiri bu dinlerin özüne yöneltilmiş bir eleştiri olmaktadır. Yukarıda ifade ettiğimiz felsefî gelenek içerisinde Plantinga, Tanrı'nın olmadığı yönünde ortaya konulan iddia ve eleştirilerin farklı şekillerde ve niteliklerde olduğunu söylemektedir.[64] Onun ısrarla üzerinde durduğu ve geçersizliğini göstermeye çalıştığı eleştiri "dinî inancın geçerli ve yeterli bir delile dayanmadığı, dolayısıyla epistemik açıdan haklılanmamamış *(not justified)* olduğu" iddiasına dayanan ve "teistik inanca yönelik delilci itiraz" *(evidentialist objection to theistic belief)* ya da "delilci meydan okuma" *(evidentialist challenge)* olarak isimlendirilen itiraz biçimidir. Delilci itirazın ne olduğuna ve ne şekilde ifade edildiğine geçmeden önce, delilciliğin ne olduğu üzerinde durmakta fayda olduğunu düşünüyoruz. Din felsefesinin bir konusu olarak ele alındığında delilcilik, "Tanrı'nın varlığı sorununa delillerin ve kanıtların ışığında bakma"[65] veya "dinsel inancın ancak onu destekleyen/haklı çıkaran güçlü argümanlar

---

63 Plantinga, **GFE**, s. 1; Plantinga, **GOM**, s. 116; **Great Thinkers on Great Questions**, s. 191.

64 Plantinga, "RBG", s. 20.

65 Michael Peterson, William Hasker, Breuce Reichenbach, David Basinger, **Reason and Religious Belief: An Introductıon to the Philosophy of Religion**, Oxford University Press, New York, 1991, s. 118.

olduğu takdirde rasyonel olarak kabul edilebileceği şeklindeki bir iddia"[66] olarak tanımlanabilir. Batı epistemolojisinde haklılaştırma/doğrulama ile kanıt arasındaki ilişkinin, haklılaştırıcı/doğrulamacı geleneğin *(justificationist tradition)* merkezini oluşturduğu[67] ve "teistik inançların ancak, önermesel bir kanıta *(propositional argument)* dayandığı takdirde rasyonel olarak doğru kabul edilebileceği şeklindeki düşüncenin Aydınlanma'dan beri batı düşünce dünyasında genel bir kabul gördüğü"[68] dikkate alınacak olursa, evidentializmin Batı dünyasında ne kadar belirleyici ve etkili olduğu biraz daha iyi anlaşılabilir. Evidentializm, bir kimsenin neye ve nasıl inanacağının ancak ve sadece kanıtlar tarafından belirlenmesi gerektiğini iddia eder, yani bir kimsenin inancını, inandığı önerme ile o önermeyi destekleyen kanıtlar arasındaki ilişkiden başka hiçbir şeyin belirlememesi gerektiğini söyler.[69] Bu yaklaşıma göre, delilci rasyonellik anlayışına sahip bir kişi, Tanrı karşısındaki pozisyonunu belirlerken, lehte ve aleyhteki bütün delilleri iki grupta toplar ve gerekli karşılaştırmaları ve değerlendirmeleri yaparak, Tanrı'ya inanmanın veya inanmamanın, hangisinin diğerinden daha makul ve rasyonel olduğuna sadece delillerin ışığında karar vermeye çalışır. Bu bakış açısına göre, delilci ateistten bahsedilebildiği gibi delilci teistten ve delilci agnostikten de bahsedilebilir.[70] Ancak, günümüz din felsefesinde, delilcilik kavramı ile ilgili olarak yapılan tartışmalar, Cafer Sadık Yaran'ın da ifade ettiği gibi,[71] bu genel anlamı ve bu anlamın farklı bağlamları etrafında olmaktan ziyade, daha çok kendine özgü septik ve ateistik bir rasyonellik anlayışının, ve özellikle bu rasyonellik anlayışına dayalı ateistik bir itirazın teistlere karşı öne sürülmesi olarak anlaşılmaktadır. Din felsefesinin bir konusu veya felsefenin dayanması gereken ilkelerden birisi olarak alındığında, bir önermenin doğruluğuna ya da yanlışlığına sadece onunla ilişkili delillerin ışığında

---

66 Plantinga, **WCB**, s. 82.

67 Plantinga, **WCB**, s. 88.

68 David Basinger, "Plantinga, Pluralism and Justified Religious Belief", **Faith and Philosophy**, (3/1), 1991, s. 67.

69 Patrick Lee, "Reason and Religious Belief", **Faith and Philosophy**, (6/1), 1989, s. 24.

70 Yaran, **Tanrı İnancının Aklîliği**, ss. 16-18, Plantinga, Basil Mitchell, William Abraham, Stephen Wykstra ve Richard Swinburne'ü evidentialist teiste örnek olarak vermektedir. Bkz. Plantinga, **WCB**, s. 90, 91. Benzer şekilde, Anthony Kenny ve Bertrand Russell evidentialist agnostisiğe, Anthony Flew ve John Mackie de evidentialist ateiste örnek olarak verilebilir.

71 Yaran, **Tanrı İnancının Aklîliği**, s. 18.

bakma ve başka doğruluk ölçütüne müracaat etmeme anlamına gelen delilcilik, günümüz din felsefesinde daha çok ateistik bir yoruma tabi tutularak teizme yöneltilmiş bir eleştiri olarak anlaşılmaktadır. Delilciliğin bu ateistik yorumunu 'evidentialist itiraz' diye isimlendiren Plantinga onu şu şekilde tanımlamaktadır: "Evidentialist itiraza göre, dedüktif, indüktif veya abdüktif olsun bütün kanıtlar Tanrı'nın varlığını kanıtlama konusunda başarısızdırlar. Bu durumda, Tanrı inancının kanıtlanamadığı veya, en iyi söyleyişle, yetersiz kanıta dayandığı söylenebilir. Yani teistik Tanrı inancı entelektüel olarak uygun değildir *(ıntellectual improper)*."[72] Bir başka yerde onu daha kısa ve özlü olarak şöyle ifade etmektedir. "[Evidentialist itiraza göre] teistik Tanrı inancı, yeterli kanıta dayanmadığı için entelektüel açıdan sorunlu ve irrasyonel bir inançtır."[73] Nicholos Wolterstorff da evidentialist itirazı şu cümlelerle tanımlamaktadır: "O [evidentialist itiraz], öncelikli olarak, bir kimsenin, rasyonel olduğu ona kanıtlanmadığı sürece, Hıristiyanlığa veya teizmin daha başka bir versiyonuna inanmasının *yanlış* olduğuna vurgu yapar. İkinci olarak da, yeterli delilsel dayanaklarla.... desteklenmediği sürece, bir kimsenin bir inanca sahip olmasının rasyonel olmadığını vurgular."[74]

"Doğru olduğuna dair herhangi bir kanıt bulunmayan bir önermeye inanmanın sakıncalı olduğunu"[75] ve öldükten sonra Tanrı'nın huzuruna çıkarılıp, kendisine niçin inanmadığı sorulduğunda cevap olarak, "yeteri kadar kanıt yoktu Tanrı[m], yeteri kadar kanıt..."[76] diyeceğini söyleyen Bertrand Russell'ın bu yaklaşımı delilci itirazın bir özeti gibidir. Klasik rasyonel delillerin, özellikle Batı'da son bir iki asır içerisinde, bazı teistler nezdinde itibar kaybetmiş olması nedeniyle ortaya çıkmış olan bu yeni itiraz biçimi, teistlerden, ya Tanrı'nın varlığının sağlam delillerini ortaya koymalarını, ya da teizmin ateizmden daha rasyonel olduğu

---

72 Alvin Plantinga, "Theism, Atheism and Rationality" **http://www.leaderu.com/truth/3truth02.html**, (16. 11. 2002) [Bu makale HTML uzantılı olduğu için sayfa numarası verilememektedir. Ayrıca, bu makaleye bundan sonra "TAR" kısaltması ile referansta bulunulacaktır. F.A.]

73 Plantinga, "RBG", s. 17.

74 Nicholas Wolterstorff, "Introduction", **Faith and Rationality: Reason and Belief in God**, ed. Alvin Plantinga & Nicholas Wolterstorff, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1991, s. 6.

75 Bertand Russell, **Sorgulayan Demeler**, Tübitak Popüler Bilim Kitapları, Ankara, 1995, s. 1.

76 Nakleden, Plantinga, "RBG", s. 18.

iddiasından vazgeçmelerini ısrarla istemektedir. On sekizinci yüzyılda David Hume tarafından dillendirilen, on dokuzuncu yüzyılda W. K. Clifford tarafından güçlü ve etkili bir biçimde ortaya konulan ve yirminci yüzyılda Anthony Flew, Norwood Hanson, Michael Scriven gibi septik ve ateistlerce teizme karşı ileri sürülen eleştirilerin temel dayanağını oluşturan bu itiraz,[77] Plantinga tarafından aşağıdaki gibi önermeselleştirmektedir:

A. Yeterli kanıt ve delil olmadığında teistik inancı kabul etmek makul ve rasyonel değildir.

B. 'Tanrı vardır' önermesini doğru kabul etmek için yeterli kanıt yoktur.[78]

Sözlü gelenek içerisinde de bir çok kişi tarafından farklı şekillerde de olsa dile getirilen bu itiraz felsefe tarihinde, geçtiğimiz yüzyıl içerisinde Norwood Russell Honson, W. K. Clifford, Alfred Jules Ayer, Anthony Flew, Brand Blanshard, Michael Scriveen ve Bertrand Russell gibi geniş bir filozoflar dizgesi tarafından dillendirilmiştir. Evidentialist itiraz ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında ve yirminci yüzyılda zirveye ulaşmış olmakla birlikte, onun felsefe tarihindeki köklerinin daha gerilere gittiğini söylemek yanlış olmasa gerektir. Plantinga'ya göre, John Locke **An Essay Concerning Human Understanding** (İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme) isimli çalışmasında "bir önermeyi kanıtların ona sağladığı güvenceden daha büyük bir destekle onaylamamız gerektiğini"[79] ve "her hangi bir önermeye, dayandığı ilke ve kanıtların ona sağladığı güvenden öte vereceğimiz her têminat ve duyacağımız her îtimat, bizim ona olan zaafımızdan/eğilimimizden kaynaklanır ve bu sebeple de doğru sevgisinden sapmış oluruz; çünkü, bizim sevgilerimiz ve tutkularımız doğruluk adına herhangi bir delil oluşturmadığına göre, bunların onun doğruluğuna bir katkısı yoktur"[80] diyerek evidentialist bir tavır sergiler. Aynı şekilde, David Hume da, **An Inquiry Concerning Human Understanding** (İnsan Zihni

---

77 Yaran, **Tanrı İnancının Aklîliği**, s. 19.

78 David Vessey, "Religious Belief Without Evidence", **http://www.beloit.edu/philorel/davidvessey/Plantinga4102.html.** (**16**. kasım. 2002)

79 John Locke, **An Essay Concerning Human Understanding**, Book IV, Chapter, XIX, Prag. 1. **http://humanum.arts.cuhk.edu.hk/Philosophy/Locke/echu/** (Bu esere bundan sonra **An Essay** kısaltmasıyla referansta bulunulacaktır. F. A.)

80 Locke, **An Essay**, Book IV, Chapter, XIX, Prag. 1.

Üzerine Bir Araştırma) isimli çalışmasının mucizeleri konu aldığı onuncu bölümünde, "akıllı insan, inancını sahip olduğu kanıtın gücüyle orantılar"[81] diyerek, inanç ile kanıt arasındaki ilişkiye ve inanca duyulan güvenin o inancın dayandığı kanıtın gücü ile orantılı olması gerektiğine vurgu yapmaktadır.

Tarihsel kökenlerini David Hume ve John Locke'a kadar götürebildiğimiz evidentialist itirazın geride bıraktığımız son iki yüzyıldaki en meşhur temsilcisi, bir çok düşünüre göre, William James'ın "zeki ve afacan çocuk" *(delicious enfant terrible)* olarak isimlendirdiği[82] William K. Clifford'dur. Plantinga'nın evidentialist itirazın sadece epistemik değil, normatif ve etik bir nitelik içerdiği iddiasını Clifford, "İnanç Ahlakı" *(The Ethics of Belief)* isimli klasikleşmiş makalesinde doğrular gibi görünmektedir. İnanmanın aklîliğini ahlâkiliği ile ilişkilendiren Clifford soruna inanmanın ahlâkî kriteri açısından bakar ve yetersiz kanıta dayalı inancı sadece yanlış ve temelsiz değil, aynı zamanda *ahlak-dışı* ve *zararlı* olarak nitelendirir.[83] Clifford bu düşüncesini, uzun bir deniz yolculuğuna eski bir göçmen gemisi gönderme hazırlığındaki bir gemi sahibinin hikayesi ile temellendirmeye çalışır. Hikayeye göre, bir gemi sahibi, içindeki kuşkular gemisinin uzun bir deniz yolculuğuna dayanıklı olmadığını kendisine telkin etmesine rağmen, karamsar duygularının ve kuşkulu düşüncelerinin üstesinden gelerek, endişesiz bir kalp ve yardımsever duygularla gemisini yolculuğa gönderir. Ancak, gemi sahibi gemisinin yola çıkmasından kısa bir süre sonra okyanusta battığı haberini alır.[84] "Bu adam hakkında ne düşünmeliyiz?" diye soran Clifford, sorusunun cevabını kendisi verir: "Elbette bu insanların ölümünden gerçekten sorumlu olduğunu. Gemisinin sağlamlığına içtenlikle inandığı kabul edilebilir; fakat inancının içtenliği ona hiçbir

---

81 David Hume, **An Inquriy Concerning Human Understanding**,(ed. with an Introduction by Charles W. Hendel) Bobbs-Merrill Educational Publishing, Indianapolis, 1979, s. 118. Türkçe çevirisi için bkz. David Hume, **İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma**, çev. Selmin Evrim, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1986, s. 166

82 Plantinga, "RBG", s. 24.

83 William K. Clifford, "The Ethics of Belief", **The Rationality of Belief in God**, (ed.) George I. Mavrodes, Englewood Cliffs, Prentice Hall, New Jersey, 1970, s. 159.

84 Clifford, "The Ethics of Belief", s. 152, 153.

şekilde yardım edemez, çünkü onun elindeki gibi delillere inanmaya hiçbir şekilde hakkı yoktur."[85]

Görüldüğü gibi, bir inancın taşıması gereken yüksek rasyonellik standardını o inancın aklîliği ve ahlâkiliği ile de ilişkilendiren Clifford, hiçbir dinî inanç sisteminin, bütün inanmalarımıza hakim olması gereken kanıtlamanın yüksek standartlarını karşılayamadığını, bu nedenle de bir kişinin mantıklı ve ahlaklı olabilmesi adına hiçbir dinî inanca sahip olmaması gerektiğini savlar. Bu katı rasyonellik ve doğruluk ölçütünü de, günümüzde artık bir aforizma haline gelen şu cümlesi ile ortaya koyar: "Bir şeye yetersiz kanıta dayalı olarak inanmak, *herkes* için, *her zaman* ve *her yerde* yanlıştır."[86]

Brand Blanshard'ın **Reason and Belief** adlı kitabından yaptığımız şu alıntı, evidentializme ilişkin buraya kadar söylediklerimizi özetler niteliktedir: "...inanç, her yerde ve her zaman ahlakî bir niteliğe sahiptir. Aklın genel ahlak yasaları diye bir şey vardır. O ahlak yasalarının temel ilkesi, bana göre, din içinde de, din dışında da aynıdır. Bu ilke basit ve kuşatıcıdır: İnancını kanıtına denk tut**.**"[87]

Buraya kadar anlatılanlardan anlaşıldığı kadarıyla, Michael D. Beaty'nin de vurguladığı gibi, teizme karşı evidentialist itirazda bulunanlara göre, rasyonelliğin iki temel kriteri/işareti vardır: (I) Herhangi bir şeye yetersiz delile dayalı olarak inanmak her zaman yanlıştır ve irrasyoneldir. Yani bir insan sadece hakkında yeterli delile sahip olduğu şeylere haklı ve rasyonel olarak inanabilir. (II) Bir şeye onunla ilgili delilin gücünden daha fazla bir güç veya kuvvetle inanmak her zaman ve her durumda yanlıştır ve rasyonel değildir.[88] Bir diğer söyleyişle, gerek Hume ve Locke'un, gerekse Clifford ve Blanshard'ın ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla, bir inancın dayanması gereken temeller ve onu haklılayan epistemik gerekçeler konusunda iki temel ölçütün olduğu söylenebilir. Bu ölçütler aynı zamanda, söz konusu inancın akla ve ahlaka uygunluğunun, yani aklîliğinin ve ahlâkililiğinin de koşuludurlar. İnancın *temeli* ile ilgili olan ilk koşula göre, bir kimse inandığı şey

---

85 Clifford, "The Ethics of Belief", s. 153.

86 Clifford, "The Ethics of Belief", s. 159. (Vurgular bize ait. F.A.)

87 Aktaran, Alvin Plantinga, "Is Belief in God Properly Basic", **Noûs**, (15), 1981, s. 43.

88 Michael D. Beaty, "God among the Philosophers", **The Christian Century**, June, 1991, s. 621. Yaran, **Tanrı İnancının Aklîliği**, s. 19'dan naklen.

hakkında o inancının temeli olacak ve ona dayanak oluşturacak bir takım haklı gerekçelere sahip olmalıdır. Eğer inancını destekleyen haklı ve yeterli delile sahip değilse, o inanç o kimse için makul bir inanç olmadığı gibi, aklî ve ahlâki bir inanç da değildir. Ancak, bir inancın söz konusu bu koşulu karşılaması o inancın aklî ve ahlâki olduğunun yeterli kanıtı değildir. Bu ölçüte uymakla birlikte aklî ve ahlâki olmayan inançlarımız da olabilir. Bunun için bir başka koşul daha söz konusudur. İnancın *derecesi* ya da *gücü* ile ilgili olan ikinci koşula göre, bir kimse bir inancı, sahip olduğu delillerin o inanca verdiği güç ve destekten daha büyük bir güven ve kesinlikle kabul etmemelidir. Çünkü, bir şeye inanmamız için haklı gerekçelerimiz olsa bile, ona olan inancımız delillerin ona sağladığı güç ve güvenden daha fazla bir kesinlik içeriyorsa, bu inancımız da aklî ve ahlâki değildir.

Plantinga, Clifford ve Blanshard tarafından yapılan değerlendirmeleri ve öne sürülen koşulları çok katı, sert, zararlı ve inancın doğası itibariyle de gayr-i makul bulduğunu söylemektedir. "Bu görüşe göre," diyor Plantinga, "kanıtlanmamış bir şeye inanan teistler, mesela benim yaşlı büyük annem, epistemik yükümlülüklerini boşlamış ve bu nedenle de, eleştirilmeyi hak etmişlerdir. Yine mesela (Aziz) Mother Teresa Tanrı'ya inanmak için herhangi bir kanıta sahip değilse, entelektüel görevlerini yerine getirmeyen bir ahlaksız *(intellectuel libertine)* olarak değerlendirilecektir."[89] Entelektüel yükümlülük ve görevlerin yerine getirilmesinin zor olmakla birlikte imkansız olmadığı düşüncesini doğru bulan Plantinga, bununla birlikte, kanıtsız bir inanca sahip olması nedeniyle bir kişinin eleştirilmesini de çok doğru bulmamaktadır.[90] Çünkü, ona göre ilkin, bir kişinin inançları, tamamen değilse de büyük bir oranda o kişinin kontrolünde değildir. "Mesela," diyor Plantinga "bana Mars'ın Venüs'ten büyük olduğuna dair olan inancımı değiştirmem karşılığında 1 milyon dolar vereceğinizi teklif etseniz, benim bu parayı almam mümkün değildir. Aynı durum Tanrı'ya olan inancım için de geçerlidir."[91] İkinci olarak da, Plantinga'ya göre, bir kişinin böyle bir yükümlülük altında olduğunu düşünmesi için hiçbir neden görünmemektedir. "Açıkcası" diyor Plantinga, "inandığım her şey için bir kanıta sahip olmam gerektiğini düşünmüyorum. Bu mümkün de değildir. Öyleyse

---

89 Plantinga, "TAR", **http://www.leaderu.com/truth/3truth02.html**

90 Plantinga, "TAR", **http://www.leaderu.com/truth/3truth02.html**

91 Plantinga, "TAR", **http://www.leaderu.com/truth/3truth02.html**

neden Tanrı inancına sahip olmam için, onu destekleyen başka önermeleri kabul etmem gerektiği varsayılsın ki! Bu, hiçbir şekilde doğruluğu kendinden belli, ve tamamen aşikar değildir. Bu nedenle iknâ edici bir delilin nasıl bulunacağını görmek de oldukça zordur."[92]

Delilci meydan okumayı dillendiren bazı filozoflar da, Keith Parsons'un deyimiyle, "ya kanıtını getir ya da çeneni kapat"[93] *(put up or shut up)* diyerek, kanıt yükümlülüğünü teistlere bırakmışlar ve Tanrı inancının kesin bir kanıtının olmamasını ateizmin doğruluğu ve haklılığı için yeterli görmüşlerdir. Bir çok durumda, ateist, kendi tavrının ve pozisyonunun doğruluğu ve haklılığı için kanıt getirmek yerine, teizmin kanıtlarının eksik veya yanlış olduğunu ileri sürerek, kendisini haklılamaya çalışmaktadır. Mehmet Aydın'ın da dediği gibi, "…düşünce tarihinin geleneksel ateizmi, gıdasını büyük ölçüde teizmden, özellikle de Tanrı'nın varlığını ispat etmeye çalışan felsefî delillerden almaktadır"[94] ve kendi iddiasını (ateizmini) karşı iddianın (teizmin) yetersizliği veya yanlışlığı üzerine kurmaktadır. Bu meydan okuma biçimine klasik bir örnek teşkil eden Anthony Flew'ya göre, teist Tanrı'nın varlığını iddia ettiğine göre, bunun ispatı da onun üzerine düşmektedir ve bu iddiasını ispat edemediği veya yeterli kanıtla temellendiremediği sürece –ki, Flew'ya göre, böyle bir ispat ve yeterli kanıtla temellendirme de mümkün olmadığına göre- ateizm tek alternatif çözüm olmaktadır.[95] Flew'nun iddiasını aşağıdaki şekilde formüle edebiliriz:

a. Yeterli kanıt ve delil olmadığı sürece teistik inancı kabul etmek irrasyonel ve gayr-i makuldür.

b. Biz 'Tanrı vardır' önermesini doğrulayacak yeterli kanıta, delile sahip değiliz.

Sonuç: O halde bizim için en makul ve en rasyonel seçim Tanrı'nın var olmadığına karar vermektir.

---

[92] Plantinga, "TAR", **http://www.leaderu.com/truth/3truth02.html**

[93] Parsons, **God and the Burden of Proof**, s. 21.

[94] Mehmet S. Aydın, **Din Felsefesi**, Dokuz Eylül Ünv. Yayınları, İzmir, 1990, s. 207.

[95] Plantinga, "RBG", *s.*26.

Flew gibi düşünen Michael Scriven da, teistik inancın makullüğü için yeterli kanıt bulunmaması durumunda, ateizmi seçmenin bir zorunluluk olduğunu ileri sürmektedir. Teistik kanıtlar hakkında konuşurken o, "Onların [teistik kanıtların] başarısızlığı gösterildiği takdirde, ateizmden başka alternatif yoktur" der ve ardından, "biz ateizmi doğrulamak için Tanrı'nın yokluğunun kanıtlarına sahip olmak zorunda değiliz. Ateizm, Tanrı'nın varlığı için herhangi bir kanıtın olmaması durumunda bir zorunluluktur" [96] diye devam eder.

Scriven'ın iddiası Plantinga'nın da ifade ettiği gibi, bütünüyle keyfi ve öznel görünmektedir.[97] O, teistik kanıtların yetersizliği durumunda, ateistik kanıtların yeterlilik ve iknâ edicilik düzeylerini gözden geçirme gereği bile duymaksızın, ateizmi tek alternatif çözüm olarak görmektedir. Hatta o, yine Plantinga'nın deyimiyle, hem teistik iddiaların, hem de ateistik iddiaların aynı şekilde/düzeyde başarısız olması durumunda ateizmi rasyonel bir yükümlülük olarak görmektedir.[98] Bize öyle geliyor ki, ne teizmin temellendirilemediği durumda ateizmi seçmek, ne de ateizmin doğruluğunun gösterilemediği durumda teizmde karar kılmak bir zorunluluktur. Kanımızca, ispat yükü ne tek başına teistin üzerindedir ne de ateistin. Sadece varlığını sürdürmeye değil aynı zamanda insan olarak varoluşunu gerçekleştirmeye çalışan –teist olsun ateist olsun- herkes içinde yaşadığı dünyayı anlamaya, hayatı anlamlandırmaya muhtaçtır. Bu da kaçınılmaz olarak, Tanrı karşısında olumlu ya da olumsuz bir tavır takınmayı gerektirir.

Norwood Russell Honson da, "Neye İnanmıyorum?" (What I dont't Believe?) isimli makalesinde benzer eleştirileri ve meydan okumayı dile getirmektedir. Ona göre, Tanrı'nın varlığına olan inanç, ancak onun varlığına ilişkin bütün kuşkular ortadan kaldırıldığı takdirde makul ve rasyonel olarak kabul edilebilir. Hanson'ın iddiasına göre, Tanrı'nın varlığına ilişkin geleneksel kanıtların başarısızlığı gösterilmiş, Tanrı inancının bilimsel ve emprik kanıtların desteğinden yoksun olduğu ortaya konulmuştur. Bu nedenle, yani Tanrı inancının temellendirildiği açık bir vahyin olmadığı ve onu destekleyen iknâ edici bir argümanın yokluğu gösterildiği için, bizim onun varlığına inanmamız için hiçbir neden görünmemektedir. "Bu

---

96 Michael C. Scriven, **Primary Philosophy**, McGraw-Hill, New York, 1966, s. 102, 103.

97 Plantinga, "RBG", s. 27.

98 Plantinga, "RBG", s. 27.

durumda, Tanrı'nın varlığına neden ve nasıl inanalım ki?" diye soran Honson'a göre, "Teist 'Tanrı vardır' derken sıradışı ve aşırı *(extreme)* bir iddiada bulunmaktadır."[99] Hanson'ın evidentialist itirazının özeti Parsons'un ifadeleri ile şöyledir: "Teist, Tanrı vardır derken sıradışı ve aşırı bir iddiada bulunmaktadır. Böylesi bir iddia bermuda üçgeni, hortlaklar, canavarlar veya diğer paranormal varlıkların var olduğunu ileri süren bir kimsenin iddiası gibidir. Aslında bu tür varlıklar var olabilir; çünkü onların yoklukları '2 x 2: 4 eder' şeklinde matematiksel bir kesinlikte veya 'bütün parçadan büyüktür' şeklinde mantıksal bir netlikte değildir. Fakat bununla birlikte bu kanıtlanamama durumu onların var olduğu anlamına gelmez. Burada izlenmesi gereken yöntem, Hanson'a göre, elimizdeki bütün verileri ve olanakları sonuna kadar kullanarak onların varlığı veya yokluğu yönünde bir sonuca ulaşmaya çalışmak olmalıdır."[100]

Mantıkçı pozitivizmin önde gelen temsilcilerinden ünlü İngiliz filozof Ayer ve diğer pozitivistler, "Tanrı" kavramının, duyusal veya deneysel bir içeriğe veya doğruluğu hakkında mantıksal bir kesinliğe sahip olmamamız nedeniyle, "Tanrı vardır" şeklindeki bir önermenin de olgusal içerikten *(factual content)* yoksun, dolayısıyla anlamsız ve boş bir önerme olduğunu[101] söyleyerek teistik inanca evidentialist bir itirazda bulunmuşlardır. Belki doğrudan evidentialist bir itiraz

---

99 Norwood Russell Hanson, "What I don't Believe?" s. 323, Parsons, **God and the Burden of Proof**, s. 21'den naklen.

100 Parsons, **God and the Burden of Proof**, s 27. Teistlerin, Tanrı'nın varlığının kanıtlanamamış olmasından dolayı ona inanmanın makul ve rasyonel olmadığını ileri süren kendisinden, tutarlı olması için Tanrı'nın yokluğunu kanıtlamasını isteyebileceklerinin farkında olan Hanson, buna karşılık olarak, kanıtlama işleminin teistlere ait olduğunu, ateistlerin böyle bir şeyle yükümlü olmadığını söyler. Ona göre, canavar ve hayalet gibi şeylerin de yokluğunun kanıtı yoktur ama bu kanıtın olmayışı onlara inanmamızı gerektirmez. Yani bir şeyin yokluğunun kanıtlanamaması onun zorunlu olarak varolduğu anlamına gelemez, gelmemelidir de. Mesela, *Shangri La* (Hayaller Ülkesi), *the Abominable Snowman* (Tibette yaşadığı varsayılan korkunç kar adamı) ve *Flying Saucers* (uçan daire) gibi varlıkların yokluğunun kesin ve net kanıtı hiç kimsenin elinde mevcut değildir fakat kimse de, yokluğuna dair bir kanıta sahip olmadığı için böylesi varlıkların varlığına inanmaz. Hanson'un ifadeleri ile devam edecek olursak, "Tanrı'nın varlığının nedenlerini arayıp da bulamamak onun yokluğu için bir temel oluşturmuyorsa, aynı durum gül yabaniler, cinler, sihirler, şeytan, *unicorn*lar (tek boynuzlu at şeklinde hayali insanlar), deniz kızları, canavarlar, uçan daireler ve Noel baba gibi hayali, kurgusal ve gerçekliği hiçbir şekilde kanıtlanmamış bir çok şeyin de yokluğu için bir kanıt oluşturmaz. Fakat böylesi varlıkların varlığını reddetmek için çok uygun nedenler vardır. Bu nedenler, sadece böylesi garip ve tuhaf varlıkların bulunamaması ve tanımlanamaması değil aynı zamanda onları var kabul etmemiz için hiçbir rasyonel zemin oluşturamamamızdır da." Bkz. Parsons, **God and the Burden of Proof**, s. 22-26.

101 Ayer, **Dil, Doğruluk ve Mantık**, s. 9.

formunda konuşmasalar da, dini *halkın afyonu* olarak gören Marx ile, onu *insanlığın obsesif nevrozu* olarak gören Freud da, ateistik bir iddiada bulunmuşlar ve, teisti bir yanılsama içerisinde görmeleri, onu bilişsel ve ruhsal açıdan sağlıklı bulmamaları nedeniyle, Plantinga'nın eleştirlerine muhatap olmuşlarır. Marx, "Hegel'in Hukuk Felsefesi'nin Eleştirisine Giriş"de şöyle diyordu:[102]

> *İnsan dinî üretmiştir, din insanı değil*. Başka bir deyişle, din henüz kendisini bulamamış veya zaten kendisini tekrar kaybetmiş insanın öz-bilinci, öz-hissiyatıdır. Fakat insan, dünyanın dışında duran soyut bir varlık değildir. İnsan, insanın dünyası, devleti, toplumudur. Bu devlet, bu toplum dinî, bu tersine dönmüş bilinçliliği üretir, çünkü bu, tersine dönmüş dünyadır. Dinsel ızdırap/çile, aynı zamanda gerçek ızdırabın bir ifadesi, gerçek ızdıraba karşı bir başkaldırıdır. Din, bastırılmış varlığın bir görünümü, kalpsiz dünyanın kalbidir. Din halkın afyonudur. (*Religion is opium of people*) İnsanların aldatıcı mutluluk kaynakları olan dinîn ortadan kaldırılması onların gerçek mutluluklarına giden yolun açılmasıdır.

Freud da, **Bir Yanılsamanın Geleceği**'nde benzer şeyleri söyler. Ona göre de, dinî inançlar hayaldirler ve insanlığın en eski, en güçlü, en acil ihtiyaçlarının yerine getirilmesidir. Çocukluk dönemindeki çaresizliğimizin korku dolu etkisi, korunma ihtiyacını doğurmuştur. Tanrı da bu ihtiyaç karşısında koruyucu ve kurtarıcı bir baba figürü olarak hayatımızdaki yerini almıştır.[103]

Gerek Marx'a gerekse de Freud'a göre, teist, Tanrı'ya inanması nedeniyle, bir yanılsama içerisindedir ve zihinsel bir rahatsızlığa maruzdur, onun ruhsal ve zihinsel sağlığı yerinde değildir. Plantinga, Marx ve Freud'un bu bakış açısına karşı çıkar ve teistin Tanrı'ya inanmak nedeniyle ne aldandığını, kendisini bir illüzyona

---

[102] Karl Marx, "Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi" Karl Marx ve Friedrich Engels, **Din Üzerine**, Çev. Kaya Güvenç, Sol Yayınları, Ankara, 1995, s. 35.

[103] Sigmund Freud, "Bir Yanılsamanın Geleceği" **Uygarlık, Din ve Toplum**, Öteki Freud Dizisi, çev. Selçuk Budak, Öteki Yayınları, Ankara, 1997, ss. 204-208. Konuyla ilgili detaylı bilgi için bkz. Hasan Atsız, **Ateizmin Psikolojik Gerekçeleri ve Teizmin Cevapları**, Ondokuz Mayıs Ünv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Samsun, 2000, ss. 38-48.

kaptırdığını, ne de onun zihinsel ve ruhsal sağlığından kuşku duyulabileceğini kabul eder.[104]

Plantinga'ya göre, Tanrı'ya inanmak, inanmamakla kıyaslandığında çok daha normal ve insânî/doğal bir durumdur. Eğer inanma ile inanmamanın hangisinin anormal olduğuna, hangi zihinsel tavrın sağlıksız olduğuna karar verilecekse işe, önce ateistin durumundan, yani inanmamadan başlanmalıdır. Çünkü Plantinga, Kalvinist teolojiden etkilenerek, Calvin gibi Tanrı'nın, insanı kendisini görmeye, kendisine inanmaya eğilimli yarattığını ve Tanrı fikrinin insanların kalbine doğuştan vurulduğunu söyler. Hatta o Calvin'den alıntı yaparak, Tanrı'ya inanmayan kişinin, karısının evli olduğuna inanmayan veya karısını duyguları, düşünceleri ve bilinci olmayan zekice tasarımlanmış bir robot olarak gören bir kişi gibi görülebileceğini ve dolayısıyla, "zihinsel özürlü" olarak değerlendirilebileceğini ileri sürer.[105] Teist, kendi ruhsal ve zihinsel sağlığından kuşku duymak veya ruhsal, zihinsel sağlığının yerinde olduğunu kanıtlamak gibi bir çabanın içerisine girmek yerine, Plantinga'ya göre, asıl rahatsızın ateistin kendisi olduğunu ileri sürebilir ve sürmelidir de. Plantiga'nın Kalvinist teolojiden etkilenerek ulaştığı bu sonuç ilk bakışta kolaycı bir yol ve yöntem ve yanlışlanma payı yüksek bir karar gibi görünse de, bu sonuç –ileride ilgili bölüm geldiğinde daha detaylı olarak inceleyeceğimiz gibi- onun epistemolojisinin bir parçasıdır ve epistemoloji anlayışı ile de uygunluk arzetmektedir. Kısaca söylemek gerekirse, o Tanrı'yı bir bilgi objesi olmaktan çok, bilgi objesi olmakla birlikte bir inanç objesi olarak görmekte ve Tanrı inancının da hiçbir kanıta dayanmasa bile "upuygun[*] temel bir inanç" *(properly basic belief)* olduğunu ileri sürmektedir. Bu inanç insanın ruhunun derinliklerinde yatmaktadır ve Plantinga'ya göre, insanın ruhuna Tanrı tarafından vurulmuş bir mühür gibidir. Plantinga'nın temel düşüncesi, dinî inançların rasyonel olması için rasyonel olan başka inançlar tarafından desteklenmek ve onaylanmak zorunda olmadığı şeklindedir. Dinsel inançlar onun deyimiyle upuygun temel inançlardır. İnsanoğlu herhangi bir delil ve kanıt tarafından desteklenme zorunluluğu olmayan bir takım

---

104 Plantinga, "TAR", **http://www.leaderu.com/truth/3truth02.html**

105 Plantinga, "TAR", **http://www.leaderu.com/truth/3truth02.html**

* "Münasip", "uygun", "yerinde", "gerçek", "doğru" vb. gibi geniş bir anlam çerçevesine sahip olan proper kelimesini, tez çalışmamız içerisinde, bağlamına göre "uygun" ve "doğru" kelimeleri ile Türkçeleştirmeyi tercih ettik.

temel inançlara sahiptir. Plantinga'nın düşüncesine göre, bir kişi, dış dünyanın ve diğer insanların varlığı gibi temel doğrulara inanmak için kanıta gerek duymadığı gibi, rasyonel bir inanca sahip olmak için veya inancının rasyonel olması için de herhangi bir kanıta ve argümana gereksinim duymak zorunda değildir. Plantinga herhangi bir kanıtla desteklenmese bile Tanrı inancının rasyonel ve makul olduğunu çünkü bizim böylesi bir inanç formunda yaratıldığımızı iddia eder. O'nun için önemli olan şey, insanın Tanrı inancını kabul edecek veya Tanrı'ya inanacak bir formda yaratıldığı düşüncesidir.

Böylece Plantinga'nın bakış açısına göre, Tanrı'ya inanan kişi, Freud ve Marx'ın görüşlerini ters çevirmiş ve onların günahkarlık ve ruhsal/zihinsel özürlülük dediği şeyin gerçek sağlık, onların sağlıklılık dediği şeyin de günahkarlık ve özürlülük durumu olduğunu göstermektedir.

Marx ve Freud tarafından teizme ve teistlere yöneltilen "bilişsel ve ruhsal açıdan sağlıklı olmama," "bilişsel yetilerin/süreçlerin doğru çalışmaması" gibi eleştiriler ve bu bağlamda Plantinga'nın verdiği cevaplar, ilgili bölümde (Upuygun Temel İnanç) bilgi ve doğru işlevsellik bağlamında daha detaylı olarak işleneceği için, bu konu üzerinde burada bu kadar durmayı yeterli görmekteyiz. Delilci itiraz özü itibariyle, klasik temelcilikle ve onun bilginin rasyonelliği konusundaki yaklaşımı ile yakından ilişkili olduğu için, reform epistemolojisinin evidentialist itirazı nasıl değerlendirdiğinin daha iyi anlaşılabilmesi için, klasik temelciliğe nasıl baktığının bilinmesi gerektiğini düşünüyoruz. Reform epistemolojisinin klasik temelcilik ile dinî inanç arasındaki ilişki konusundaki yaklaşımının bilinmesinin, onun evidentialist itirazı nasıl değerlendirdiğinin bilinmesi konusunda bize daha sağlıklı bir bakış açısı vereceğini düşündüğümüz için, klasik temelcilik ve dini inanç konusuna geçebiliriz.

I. b. Klasik Temelcilik ve Dinî İnanç

Epistemolojide 'bir sorun çözme yöntemi' ve 'epistemik bir bakış tarzı' olarak ele alınan temelcilik, Batı düşünce ve felsefe dünyasında kökleri çok eskilere dayanan, eski olduğu kadar da genel bir kabul gören, ve ileride de bu kabulü

taşıyacak gibi görünen oldukça popüler bir zihniyettir.[106] Aydınlanmadan günümüze kadar Batı düşünce dünyasında çok etkili ve belirleyici olmuş bir düşünme biçimi olan klasik temelcilik[107] Plantinga'ya göre, aynı zamanda günümüz epistemolojisinin içine düştüğü bunalımın da ana nedenlerinden birisidir. "İman, bilgi, haklılaştırılmış inanç ve [bunlarla] ilişkili konulara bütüncül olarak bakan"[108] klasik temelcilik, bilginin doğruluğu ve bu bilgiden çıkarsanan inancın rasyonelliği için bir kriterin olup-olmadığı, varsa bu kriterin ne ve nasıl olduğu/olması gerektiği ile ilgili bir bakış tarzıdır.[109] Klasik temelciliğin dayandığı ana epistemik ilke, *temel inançlar*la bu temel inançlardan çıkarsanmış olan *türetilmiş inançlar* arasındaki ayırıma dayanır ki, buna göre, bir inanç sisteminde bazı inançların çıkarımsal yolla doğrulanabilmesi için, diğer bir takım inançların çıkarımsal olmayan bir yolla haklı bir temele sahip olması gerekir. Çünkü bir inanç sisteminde, bütün inançların çıkarımsal yolla doğrulandığını düşünecek olursak, yani *a* inancı *b* inancına, *b* inancı *c* inancına dayandırılarak doğrulanacak olursa, bu sonsuza kadar tekerrür edecek ve böylece inanç sisteminde bütün inançlar sadece koşullu (çıkarımsal) olarak doğrulanmış/ haklılaştırılmış olacaktır.[110] Bir başka deyişle, sahip olduğumuz bütün inançların 'doğrulanmış bir bilgi'ye dayanması gerektiğini varsayacak olursak, inancımızı oluşturan o bilginin de doğrulanabilmesi için bir başka bilgiye dayanması gerekecektir ki, bu da sonsuza dek sürecek bir tekrarı gerektirecektir. Bu ise bizim her hangi bir konuda hiçbir zaman bir bilgiye/inanca sahip olamamamız gibi bir durumu doğuracaktır.

---

106 Plantinga, "RBG", s. 48.

107 Plantinga **WCD**, s. 85. Epistemolojik bir kuram olarak klasik temelciliği, Plantinga'ya göre Aydınlanma geleneğinin önde gelen iki temsilcisi Descartes ve Locke ile başlatmak mümkündür. Epistemik ödev ve yükümlülüklere yaptıkları vurgularla klasik deontolojizmin de savunucusu pozisyonunda olan bu iki filozoftan Descartes, bir kimsenin ancak doğruluğu kendisine kanıtlanan açık-seçik önermelere inanmaya hakkı olduğunu; Locke da bir kimsenin bir önermeye, o önermenin o kişiye sunduğu güvenceden daha fazla bir itimatla inanmaması gerektiğini, yani güvenin ancak kanıta bağlı ve kanıtla doğru orantılı olması gerektiğini söyleyerek, klasik temelciliğin bilgi kuramına vurgu yapmışlardır. Geniş bilgi için bkz. Plantinga, **WCD**, ss. 11-15, 84-87.

108 Alvin Plantinga, "Is Belief in God Rational?", **Rationality and Religious Belief**, (ed.) C. F. Delaney, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1979, s. 7.

109 Hanifi Özcan, "Birbirine Zıt İki Epistemolojik Yaklaşım: 'Temelcilik' ve 'İmancılık'", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: XL, Ankara, 1999, s. 157.

110 Bkz. J. Dancy, **An Introductıon to Contemporary Epistemology**, Basil Blackwell, 1985, ss. 54-57.

Bir inancın rasyonel olup-olmadığının anlaşılabilmesi için, o inancın bilginin köklerini oluşturan temel önermelerle olan ilişkisiyle test edilmesi gerektiğini ileri süren Platon, Aristotales, St. Thomas, Hume, Descartes, Russell ve diğer bir çokları, bir önermenin doğru olarak kabul edilebilmesi ve dolayısıyla, onun rasyonel ve doğru bir inanç oluşturması için o önermenin, ya temel bir önerme olması ya da temel bir önermeden çıkarsanmış olması gerektiğini ileri sürmüşlerdir.[111] Yani, klasik temelci olarak da kabul edilen bu filozoflara göre sahip olduğumuz bilgilerin bir kısmı çıkarımsal ya da dolaylı inançlara dayanırlar. Dolayısıyla onların haricî bir kanıt tarafından doğrulanmaya ihtiyaçları vardır. Diğer bir kısım inançlarımız ise, dolaysız ve temel inançlar olup, onların doğrulanmalarına gerek yoktur. Çünkü onlar doğruluklarını kendilerinden alırlar.

İşte bu çıkarımsal ya da dolaylı inançların rasyonel bir şekilde doğru olarak kabul edilebilmesi için, klasik temelci filozoflara göre, onların sonuçta dolaysız, yani temel bir önermeye/inanca dayanması gerekmektedir.[112] Diğer bir söyleyişle, "[klasik] temelciye göre, temel olmayan bir inanç ancak, ya temel olan bir inanca direkt ve doğrudan dayandığında, ya da nihâi halkası temel inanç olan inançlar zincirinin bir halkası olduğunda, doğrulanmış ve temellendirilmiş bir inanç olarak kabul edilebilir."[113] Temelci filozoflara göre, -biraz daha açarak söyleyecek olursak,- bütün inançlarımız aşağıdaki gibi iki kategoriye ayrılırlar:

a) Temel İnançlar *(basic beliefs)*: Başka inançların doğrulamasına veya doğruluğunu desteklemesine gereksinim duymaksızın doğruluğunu kendiliğinden kabul ettiğimiz inançlardır. Bu inançlar, başkalarına delil olan fakat, kendi doğruluklarının kanıtlanması için herhangi bir delile gereksinim duyulmayan inançlardır. Bunlar bütün inanç ve bilgilerimizin dayandığı temeli oluşturmakta olup, aynı zamanda bizim bilişsel yapımızın *(noetic structure)* da temelini oluştururlar.

b) Türetilmiş/temel olmayan *(derrived/non-basic)* İnançlar: Temel inançların desteklemesinden dolayı benimsenen, mantıksal çıkarım

---

111 Özcan, "Birbirine Zıt İki Epistemolojik Yaklaşım: 'Temelcilik' ve 'İmancılık'", s. 159.

112 Plantinga, "RBG", s. 48.

113 Parsons, **God and the Burden of Proof**, s. 40.

yöntemlerini kullanarak temel inançlardan hareketle ulaşılmış olan inançlardır.

Görüldüğü gibi özünde epistemolojik bir ilkenin yer aldığı klasik temelcilik, bizim inançlarımızın bazılarının diğerlerine dayandığını, onlardan çıkarsandığını benimser. Bir başka deyişle, 'temel inanç' ve 'temel önerme' olarak alınmaya değer bulunan bazı inanç ve önermelerin diğer önermeler için bir esas ve temel teşkil edeceğini ileri sürer. Hangi önerme veya inancın temel olarak alınacağı, yani ne tür önermelerin temel önerme olarak işlev göreceği meselesi, temelcilik ile ilgili tartışmaların içeriğini ve seyrini belirleyen önemli bir sorundur. Bu sorunun ele alınışına göre, temelcilik, duyu algılarının doğruluğu ve güvenilirliği üzerine yapılan tartışmalardan hareketle *antik temelcilik* (ilk ve orta çağ temelciliği) ve *modern temelcilik* şeklinde ikiye ayrılmaktadır.[114] St. Aquinas'ın da dahil olduğu ilk ve orta çağ temelciliğine göre, bir önerme ancak ve ancak, ya kendiliğinden ap-açık, ya duygulara ap-açık olması halinde temel önerme olurken, Descartes ve Leibniz'in de dahil olduğu modern çağ temelciliğine göre ise, bir önerme ancak ya kendiliğinden ap-açık ya da yanlışanamaz olduğu takdirde temel bir önerme olarak kabul edilebilir. Çünkü, modern dönem felsefecileri bilginin kökeni ve kaynakları konusunda duyu algıları karşısında eleştirel bir tavır içerisindedirler.[115] Onlar duyu algılarından hareketle ulaşılan bilgileri kişi-göreceli kabul ederek, mutlak anlamda nesnel ve genel-geçer doğruluk düzeyine taşımazlar. Bu sınıflandırmaya rağmen, hiç bir ayırıma gitmeden delilciliğin ileri bir aşamasını dile getirmek üzere söz konusu yaklaşımı sadece 'temelcilik' veya 'klasik temelcilik' olarak isimlendirenler de mevcuttur.

Hangi ve ne tür inançların/önermelerin temel bir inanç/önerme olacağı ve diğer önermeler için bir esas ve temel teşkil edeceği konusunda klasik temelci filozoflar belirli bir takım koşullar ve kriterler öne sürmüşlerdir. Onlara göre, bir

---

114 Plantinga, "RBG", s. 58.

115 Plantinga, "RBG", s. 58, 59. Ayrıca, bazı kaynaklarda temelciliğin *zayıf temelcilik* ve *kuvvetli temelcilik* şeklinde farklı bir ayrıma tabi tutulduğu da görülmektedir. En katı savunucusu Clifford olan kuvvetli temelciliğe göre, ancak, yanlış olması imkansız olan veya imkansıza yakın düzeyde olan önermeler *temel* olarak kabul edilirken, zayıf veya ılımlı olarak kabul edilen temelciliğin, inancın 'temel', tutumun 'rasyonel' olabilmesi için kuvvetli temelciliğin ortaya koyduğu kriterlere pek fazla itibar etmediği görülmektedir. (Özcan, "Birbirine Zıt İki Epistemolojik Yaklaşım: 'Temelcilik' ve 'İmancılık'", s. 160, 161.)

inancın/önermenin temel inanç/önerme olarak kabul edilebilmesi ancak, ya kendinden ap-açık *(self evident)*, ya duyulara ap-açık *(evident to the senses)* ya da yanlışlanamaz *(incorrigible)* bir önerme olması ile mümkündür.[116] İfade ettiğimiz bu temel inanç kriterlerini biraz açacak olursak şunu söyleyebiliriz ki, bir önermenin,

1. kendinden ap-açık *(self-evident)* olması: Bir önermenin kendinden ap-açık olması, onun her hangi bir zihinsel eyleme ve sürece gereksinim duyulmadan, doğruluğunun dolaysız ve direkt olarak anlaşılması demektir. Plantinga'ya göre, "kendinden ap-açık" kavramının iki bileşeni vardır. Bunlardan ilki epistemik bileşen olup, bu bileşene göre, 'bir kimse, bir önermenin bilgisine doğrudan sahip ise, yani onun doğruluğuna başka önermelerin doğruluğundan hareketle ulaşmıyorsa, o önerme o kimse için ap-açıktır.' İkinci bileşen ise, fenomenolojik olup, bu Descartes'in "açık-seçiklik" kavramı ile kastettiği şeydir. Buna göre kendiliğinden ap-açık olan bir önerme açık ve anlaşılır olmakla birlikte, kişide ona inanma ve onu kabul etme eğilimi oluşturur.[117] Bu ölçüte göre, temel matematiksel ve mantıksal doğrular ap-açıktır. Mesela, bir kimse, 1, +, 2, : ve 3 gibi temel matematiksel işaret ve rakamların anlamını biliyorsa, 1+2:3'ü gördüğünde onun doğruluğunu araçsız ve aracısız bilir. Yine aynı şekilde, bir kimse 'kişi aynı zamanda hem evli, hem bekar olamaz' şeklindeki bir önermenin, eğer burada kullanılan kavramların anlamını biliyorsa, doğruluğunu dolaysız olarak bilebilir.

2. duyulara ap-açık *(evident to the senses)* olması: Bir önermenin 'duyularla kanıtlanmış olduğunu söylemek' onun doğruluğunun duyusal algılarımız tarafından tesbit ve tescil edildiğini söylemektir. Mesela, 'karşıda bir ağaç var', 'önümdeki şu duvar sarı renklidir' şeklindeki önermeler/inançlar buna örnek olarak verilebilir.

3. yanlışlanamaz *(incorrigible)* olması: Bir önermenin yanlışlanamaz önerme olması, onun zorunlu olarak ap-açık doğru olmamakla birlikte, yanlışlanmasının da mümkün ol(a)maması nedeniyle doğru olarak kabul

---

116 Parsons, **God and the Burden of Proof**, s. 41, 42, Plantinga, "RBG", s. 59, Plantinga, **WCB**, s. 84, 85.

117 Plantinga, "RBG", s. 57.

> edilmesi demektir.[118] Bu tür önermelerin en ayırt edici özelliği, onların, bir kimsenin zihinsel ve psikolojik durumuna ilişkin, doğruluğundan şüphe etmesi mantıksal olarak imkansız olduğu ve başkasının da epistemik erişimine kapalı olması dolayısıyla yanlışlanamaz oluşlarıdır. Bu tür önermeler -elde aksini kanıtlayacak veriler olmadığı için/sürece- göründüğü gibi kabul edilmek durumundadır.

Burada, önceki sayfalarda ifade ettiğimiz antik dönem temelciliği ile, modern dönem temelciliğinin duyu algılarının güvenilirliği konusundaki farklı yaklaşımlarına tekrar dönecek olursak, antik temelcilikteki, 'karşıda bir ağaç var' ve 'önümdeki şu duvar sarı renklidir' şeklindeki algısal/duyusal önermeleri, 'karşıda bir ağaç görüyorum', 'önümdeki şu duvarı sarı renkli olarak görüyorum' veya 'önümdeki şu duvar bana sarı renkli görünüyor' şeklinde değiştirmemiz gerekir ki, temelci kriteri kişi-göreceli bir pozisyona indiren, kişisel nesnelliğin çok da üzerine taşımayan modern dönem temelciliği –Plantinganın da dediği gibi[119]- inancın rasyonelliği açısından antik dönem temelciliğine göre daha mâkul görünmektedir.

Tekrar konumuza dönecek olursak, bir önerme/inanç, klasik temelciliğe göre yukarıdaki üç koşuldan birisini taşıdığı takdirde, temel önerme/inanç olarak kabul edilebilir. Buradan hareketle, temelci ilke *(foundationalist principle)* dediğimiz ölçütü şöyle tanımlayabiliriz:[120]

> Bir *p* önermesi ancak, ap-açık olarak doğru veya duyularla kanıtlanmış veya da yanlışlanamaz olduğu takdirde o *p* önermesi upuygun temel olarak kabul edilebilir.

Duyu algılarının ancak kişi-göreceli bir bilgi sunduğunu düşünmelerinden dolayı, temel inançların tüm insanlar için ortak olamayacağını ileri süren modern dönem temelcilerine göre, temelci ilkeyi yeniden yorumlayacak olursak, onu şöyle tanımlayabiliriz: [121]

---

118 Kelly James Clark, **Return to Reason: A Critique of Enlightenment Evidentialism and a Defense of Reason and Belief in God,** William B. Eardmans Company, Michigan, 1998, s. 134, 135. Krş. Parsons, **God and the Burden of Proof**, s. 40, 41.

119 Plantinga, "RBG", s. 58.

120 Clark, **Return to Reason**, s. 136. [İtalikler metnin aslına ait değildir. F.A.]

121 Plantinga, "RBG", s. 59; Plantinga, **WCB,** s. 84.

> Bir *p* önermesi, *S* şahsı için ancak ve ancak *p*, *S* için ya kendiliğinden ap-açık olarak doğru veya *S* için duyularla kanıtlanmış veya da *S* için yanlışlanamaz olduğu takdirde o önerme *S* için için upuygun temel olarak kabul edilebilir.

Dinî inanca yönelik delilci itirazı incelerken Plantinga'nın, onun normatif içerikli bir itiraz olduğunu ileri sürdüğünü görmüş idik. Aynı durumun klasik temelcilik için de geçerli olduğu söylenebilir. Bu bağlamda, onu, hangi önermelerin doğru, rasyonel ve kabul edilebilir olduğu, dolayısıyla da inançlarımızı/inanç sistemimizi nasıl oluşturmamız gerektiği konusunda normatif içerikli iddialar ileri süren epistemolojik bir ilke olarak kabul edebiliriz.[122] Temelciliğe göre, bir eylemde bulunurken bir takım görevlerimiz, sorumluluk ve yükümlülüklerimiz olduğu gibi, bir inancı oluştururken, yani bir inanca sahip olurken de aynı şekilde sorumluluk ve yükümlülüklerimiz vardır. Bu görev ve sorumluluklarımız o inancın rasyonel ve doğru olarak kabul edilebilmesinin ön-koşuludur. Yani, düşünsel bir sistemin ya da bir inanç sisteminin rasyonel olabilmesi için uyulması gereken bir dizi epistemik yükümlülükler ve inanç edinmenin bir takım ahlâkî ilke ve kriterleri vardır.

'Tanrı vardır' şeklindeki bir önerme, ister antik dönem temelcilerine göre, isterse modern dönem temelcilerine göre alalım, ne ap-açık olarak doğruluğu, ne duyularla kanıtlanmışlığı ne de yanlışlanamazlığı gösterilemediği için, temel bir önerme olarak kabul edilemez. 'Tanrı vardır' önermesi temel bir önerme olmadığına göre, doğru ve rasyonel olarak kabul edilebilmek için, temel bir önermeye dayandığının, yani temel bir önerme tarafından doğrulandığının kanıtlaması gerekmektedir.[123] Klasik temelciliğin bu tezini kabul eden evidentialist itiraza göre, böyle bir kanıtlama bugüne kadar mümkün olmadığı için teistik Tanrı inancı, rasyonel ve doğru bir inanç olarak kabul edilemez. Sonuç olarak, Tanrı inancını rasyonel olarak kabul etmemizin mümkün olmadığını, çünkü onun varlığı için yeterli düzeyde kanıt olmadığını ileri süren dinî inanca yönelik delilci itiraz, görüldüğü gibi aslı itibariyle klasik temelciliğe dayanmaktadır. Bu nedenle klasik temelciliğin yanlış

---

[122] Plantinga, "RBG", s. 48.

[123] Plantinga, "RBG", s. 48.

ve tutarsızlığının gösterilmesi aynı zamanda evidentialist itirazın da yanlış ve geçersiz olduğunun gösterilmesi anlamına gelecektir.[124]

Nicholos Wolterstorff'un (1932-) "terkedilmesi gereken ölümcül bir hastalık"[125] olarak nitelediği ve "onsuz yaşamayı öğrenmek zorunda olduğumuzu"[126] söylediği klasik temelcilik Plantinga tarafından da eleştirilmektedir.[127] Fakat bütün eleştirilerine rağmen Plantinga, temelciliğin tamamen ve kökten reddedilmemesi gerektiğini de söyler.[128] O ve diğer reform epistemologları, 'temel önermeler'le 'çıkarsanmış/türetilmiş önermeler' arasındaki temelci ayırımı, yani bir önermenin temel önerme olduğu rasyonel yollarla kanıtlandığı takdirde, onun başka önermeler için de temel olabileceği şeklindeki ilkeyi kabul etmekte; ancak, temelciliğin, temel inançlar için ileri sürdüğü bu ölçütü dar, sığ, katı ve gereğinden fazla sınırlayıcı bulmaktadırlar.[129] Yani temel inançlar kümesinin klasik temelciliğin düşündüğünden çok daha geniş ve kapsamlı olduğunu ileri sürmektedirler.

"Niçin sadece temelci ilkenin ileri sürdüğü şartları taşıyan önermeleri temel olarak alalım?" diye soran Plantinga, "acaba bu şartların hiç birisini karşılamayan her hangi bir önermeyi de temel önerme olarak alamaz mıyız?"[130] diyerek, klasik temelciliği tartışmaya açar. Tanrı inancının rasyonelliği konusuna geçmeden önce o, öncelikli olarak klasik temelciliğin rasyonellik algısını ve anlayışını ele alır ve onu farklı açılardan eleştirel bir değerlendirmeye tabi tutmaya çalışır. Ona göre, temel inançların sadece temelci ilkede ifade edilen koşullara hasredilmesi, *a priori* bir doğmadır. Temelciliğin öne sürdüğü koşulları karşılamasa bile, Plantinga'ya göre temel olan dolayısıyla, rasyonel olarak doğru kabul edilebilecek/edilmesi gereken bir

---

124 Plantinga, "RBG", s. 48, Parsons, **God and the Burden of Proof**, s. 42.

125 Nicholas Wolterstorff, **Reason Within the Bounds of Religion**, Eerdmans, Grand Rapids, 1976, s. 52. [Bu çalışmaya bundan sonra **RWBR** kısaltmasıyla referansda bulunulacaktır.]

126 Wolterstorff, **RWBR,** s. 52.

127 Plantinga, "RBG", s. 60. Krş. Parsons, **Return to Reason**, s. 137.

128 Peterson (ve dğrl), **Reason and Religious Belief**, s. 122; Robert McKim, "Theism and Proper Basicality", **International Journal for Philosophy of Religion**, Kluwer Academic Publishers, (22), Netherlands, 1989, s. 33.

129 Peterson (ve dğrl), **Reason and Religious Belief**, s. 122,

130 Plantinga, **WCB**, s. 92.

çok inanç vardır.[131] "Mesela" der Plantinga, "ben bugün öğle yemeği yediğim şeklindeki inancımı herhangi bir kanıta ve temellendirmeye gereksinim duymadan, o inancımın bizzat kendisini 'temel' alarak kabul edebilirim... Böylesi bir inanç [klasik temelciliğin rasyonellik kriteri olarak öne sürmüş olduğu] ap-açık doğruluk, duyularla kanıtlanmışlık ya da yanlışlanamazlık gibi koşullardan hiç birisini taşımasa da, tamamen rasyonel bir inanç olarak kabul edilebilir"[132] Bu örnekleri çoğaltabiliriz. Mesela, yine "şu kişi acı çekiyor" önermesindeki gibi başka kişilerin zihinsel durumları ile ilgili inançlarımız da, klasik temelciliğin temel inanç olmak için öne sürdüğü koşulların hiç birisini karşılamamasına rağmen temel bir inanç olarak kabul edilebilir.[133] Bu tür inançlarımız, klasik temelciliğin ifade ettiği tarzda temel inançlar olmadığı gibi, temel inançlardan çıkarsanmış inançlar da değildirler. Görüldüğü gibi Plantinga'ya göre, klasik temelciliğin temelcilik ölçütünü karşılamasa da temel yollarla edinmiş olduğumuz farklı türlerde inançlarımız olabilir.

Aydınlanmacı rasyonellik anlayışının teistik inanç dünyasına yabancı olduğunu söyleyen[134] ve temel inançlarımızın kapsamı konusunda Plantinga gibi düşünen Kelly James Clark da **Return to Reason** isimli çalışmasında, temelci ilkenin koşullarını karşılamayan ama yine de temel olan bazı inanç türlerinden bahseder. Clark'a göre, 'sabah kahvaltıda yulaf ezmesi yedim', 'dün bisiklete bindim' önermelerinde olduğu gibi hafızaya dayalı inançlarımız *(memory beliefs),* 'Yunanistan demokrasinin beşiğidir', 'Fatih İstanbul'u 1453'de fethetti' gibi geçmişe ilişkin inançlarımız *(beliefs about the past)* ve 'cisimler elektron ve protonlardan oluşmuştur', 'E: mc2' gibi bilimsel hipotezlere ilişkin inançlarımız *(beliefs in scientific hypotesis)* temel inançlar arasındadır. Yine aynı şekilde, 'bir önerme ya yanlıştır ya doğrudur', 'çift sayıların toplanması durumunda sonuç da çift olur' gibi mantıksal ve matematiksel inançlarımız *(truths of logic and mathematic)* ile, hepsi değilse de, 'öldürmek yanlıştır', 'hırsızlık kötüdür' gibi temel ahlakî inançlarımız *(basic moral beliefs)* ve dış dünyaya ilişkin inançlarımız *(belief in external world)* ile

---

131 Plantinga, "RBG", s. 60; Plantinga, "Is Belief in God Properly Basic?", s. 41 vd.; Clark, **Return to Reason**, s. 138.

132 Plantinga, "RBG", s. 60.

133 Plantinga, "RBG", s. 78.

134 Clark, **Return to Reason**, s. 158.

kendimize ilişkin inançlarımız *(belief in self)* temel inançlar arasındadır. Ve son olarak da, teist için, 'Tanrı vardır' önermesinde olduğu gibi temel dinî inançlar *(basic religious beliefs)* da temel inançlar arasındadır.[135] Clark'a göre, temel inançlarımız *a priori* bilgiler olmayıp, herkes için de zorunlu olarak doğru olmak durumunda değildir. Onlar, bir kimsenin zihinsel yapısı *(noetic structure),* tecrübe ve deneyimleri ve bilişsel donanımı ile ilgili olarak kişiden kişiye farklılıklar arz edebilir. Bütün insanlar için ortak olan temel inançlar olabileceği gibi, kişinin tecrübe, deneyim ve sahip olduğu bilgisel donanıma göre kişi-göreceli olan temel inançlar da olabilir. Mesela, kendiliğinden ap-açık, duyularla kanıtlanmış veya yanlışlanamayan inançlar herkes için ortak olan temel inançlar iken, geçmişe/tarihe, bilimsel hipotezlere ve matematiğe ilişkin inançlar, kişilerin bilgi ve tecrübe düzeylerine göre farklılıklar arz eden temel inançlardır. Burada Clark'ın vurgu yaptığı şey, eğer yanlış anlamıyorsak, bir inancı temel inanç yapan şeyin, onun *a priori* bir bilgiden türetilmiş ve herkes için ortak olan bir inanç olması değil de, temel olan başka inançlardan çıkarsanmamış olması, ve başka inançlar için de bir temel oluşturmasıdır. Yani bu inançlarımızın bir bakıma, bir ön-kabule dayanması ve diğer inançlarımız için 'başlangıç noktası' olarak işlev görmesidir. Burada şunun da ifade edilmesi gerekir ki, bu inançlarımızın *a priori* bir temele dayanmaması ve herkes için ortak bir inanç olmaması onların temelsiz ve dayanaksız olması anlamına da gelmemelidir. Çünkü bu inançların oluşumunda bilgi ve muhakeme temeline dayalı çeşitli kanıtlamalar yoksa da, belli türden tecrübe ve deneyimler rol oynamaktadır. Yani temel inançların rasyonelliği ve haklı olarak tasdik edilmiş olması, rasyonel çıkarımlara ve delillere değil, bir takım tecrübelere ve bu tecrübelerin tasdikine dayanmaktadır. Görüldüğü gibi reform epistemolojisine göre, klasik temelciliğin öne sürmüş olduğu ölçüt bizim temel inançlar setimizin bütününü kapsamamaktadır. Başka bir inanca dayanmamaları nedeniyle temel olan, ama temeciliğin ölçütlerini karşılamayan başka inançlarımız da vardır.

Plantinga klasik temelciliğin çok farklı şekillerde eleştirilebileceğini ve doğurduğu bir çok probleme işaret ederek onun geçersizliğinin gösterilebileceğini

---

135 Clark, **Return to Reason**, s. 126-130

söylemektedir. Bu eleştiriler arasında özellikle "ölümcül/öldürücü"[136] *(fatal)* olarak nitelendirdiği iki eleştiriden bahsedilebilir.

Plantinga'nın klasik temelciliğe yönelttiği ilk eleştiri, onun kendi içerisinde çelişik *(self-defeating)* olduğu, ikinci olarak da onun temel olma ölçütünün, yukarıda da değindiğimiz gibi bizim temel olan bir çok inancımızı dışarıda bırakacak şekilde, gereğinden fazla dar, sığ ve katı olduğu şeklindedir.[137] Plantinga'nın klasik temelciliğe yönelttiği ilk eleştiriye göre, onun, rasyonellik kriteri olarak ortaya koymuş olduğu temelci ilkenin şartlarını kendisinin de karşılamadığı şelindedir; dolayısıyla kendisi de doğruluğu kanıtlanmış rasyonel bir bilgi sunmamaktadır. Bu ilkenin kendisi 'temel bir bilgi' olmadığı gibi, temel olan bir bilgiden türetilmiş de değildir. Biraz daha açarak söyleyecek olursak, temelci ilkenin kendisi, doğruluğu ap-açık, ya da duyu algılarınca doğrulanmış bir bilgi olmadığı gibi, yanlışlanamaz bir bilgi de değildir. Aynı zamanda o (temelci ilke) temel bir bilgiden hareketle ulaşılmış (türetilmiş) bir bilgi de değildir. Görüldüğü gibi, temelci ilkenin bizzat kendisi kendi koyduğu koşulu karşılamamaktadır. Bu nedenle bir kimsenin temelci ilkeyi kabul etmemesi epistemik yükümlülüklerini ihlal etmesi anlamına gelmektedir.[138]

Burada Anthony Kenny'nin öne sürdüğü ve klasik temelciliğin maruz kaldığı 'kendi içerisinde çelişik' olma sorunundan muaf olduğunu söylediği bir temelcilik anlayışından bahsedilebilir.[139] Keith Parsons'un "Plantinga'nın temelciliğe yönelttiği eleştirileri boşa çıkarabileceğini"[140] söylediği bu anlayışa göre, eğer bir önerme, ya (ı) ap-açık *(self evident)* veya aslî, temel *(fundamental)* ise, ya da (ıı) duyu veya hafıza algılarına dayanıyor ise; veya da (ııı) kanıt aracılığı ile savunulabiliyorsa, yani kanıtla desteklenebiliyorsa, o, temel önerme olarak alınabilir.[141] Burada Kenny'nin ilk iki koşulu, görüldüğü gibi zaten klasik temelcilik tarafından da ileri sürülen

---

136 Plantinga, **WCB**, s. 93.

137 Plantinga, "RBG", s. 60, 61; Plantinga, **WCB**, s. 97-99; Parsons, **God and the Burden of Proof**, s. 42; Clark, **Return to Reason**, s. 137, 138.

138 Plantinga, "RBG", s. 60, 61; Plantinga, **WCB,** ss. 94-97.

139 Anthony Kenny, **Faith and Reason**, Columbia University Press, New York, 1983, s. 27.

140 Parsons, **God and the Burden of Proof**, s. 45.

141 Kenny, **Faith and Reason**, s. 27.

temelcilik koşullarıdır. Onun yaklaşımını ve anlayışını klasik temelcilikten farklı kılan üçüncü koşuludur ki; o da, bir önermenin kanıt aracılığı ile savunulabilmesi, yani kanıtlanabilir nitelikte olmasıdır. Kenny, bu tarz bir temelcilik anlayışına örnek olarak Avustralya kıtasının var olduğu şeklindeki inancını verir.[142] Avustralya kıtasının varlığına olan inancının, o kıtanın varlığını veya yokluğunu ileri süren kanıtlardan bağımsız ve daha sabit/kesin olduğunu ileri süren Kenny, o kıtanın varlığını göstermeyen harita ve atlasların hatalı olduğuna, öyle bir kıtanın olmadığını savlayan iddiaların ve kimselerin de yanıldığına veya yalancı olduğuna hükmedebileceğini söyler. Bu inancını, gerektiğinde kanıtla temellendirebileceğini de söyleyen Kenny, şöyle der: "Bununla birlikte, Avustralya kıtasının varlığından kuşkuya düşen bir kimse ile karşılaştığımda, inancımı desteklemek ve onaylamak için, haritaların, atlasların, seyahat acentalarının ve ansiklopedilerin yardımına müracaat edebilirim."[143] Kenny'nin söylemek istediği şey, kanımızca, temel inançların kanıta dayanmamakla birlikte, kanıtla desteklenebilir olduklarıdır. Yani temel inançlar, hem kanıtla oluşturulmadıkları hem de kanıtı aşan, kanıttan bağımsız bir içeriğe sahip olmaları nedeniyle kanıt tarafından yanlışlanıp çürütülemezler; ancak, kanıtla desteklenip haklılanabilirler.

Kenny'nin sunduğu tarzdaki temelcilik anlayışının doğruluğu ve klasik temelciliğin kendi içerisindeki çelişikliği aşıp-aşmadığı sorunu bir tarafa, bize öyle geliyor ki, sunulan bu anlayışın klasik temelciliğin karşı karşıya kaldığı 'iç çelişki' sorununu aştığını kabul etsek bile, bu sefer de teistin, teizmin ve onun temel iddialarının bu tarzdaki bir temelciliğin şartlarını karşıladığını ileri sürme hakkı var gibi görünmektedir. Kanımızca, ne Plantinga, ne de diğer reform epistemologları, Tanrı'nın varlığının kanıtlanamayacağını ileri sürmektedirler. Onlar, Tanrı inancının temel ve fıtrî bir inanç olmasından dolayı, rasyonel olmak adına, kanıtlanmak zorunda olmadığını söylemektedirler yoksa kanıtlanamayacağını değil. Bize de öyle geliyor ki, hem Tanrı inancı, hem de diğer temel teistik iddialar matematiksel ve mantıksal bir kesinlikte değilse de, sağduyu ve mâkuliyet düzeyinde kanıtlanabilir, en azından kanıtla desteklenebilir niteliktedir. Eğer kanıtlamayı, 'mantıksal ve matematiksel bir kesinlikte ispat etmek' şeklinde katı ve dar anlamıyla değil de,

---

[142] Kenny, **Faith and Reason**, s. 28.

[143] Kenny, **Faith and Reason**, s. 35.

'makul bir insanın inanabilmesi için aklî şüphe zeminini ortadan kaldırmak' ya da 'makul olmayan bir tutum içine girmeden kanıtların ortaya koyduğunu reddedememek' şeklinde daha ılımlı ve esnek anlamında kullanacak olursak, sanırız ne Plantinga ne de reform epistemolojisi böylesi bir kanıtlama girişimine karşı çıkar.

Ayrıca Kenny iddiasında tutarlı ve haklı olsa ve Plantinga'nın temelcilik anlayışı Kenny'nin öne sürmüş olduğu ölçütleri karşılamıyor olsa bile, bu, Plantinga'ya göre ne klasik temelciliğin, ne de Kenny'nin öne sürdüğü tarzdaki bir temelciliğin doğruluğunu ve tutarlılığını gösterebilir. Kenny'nin yaptığı ya da yapmaya çalıştığı sadece klasik temelciliğin kendi içerisindeki çelişikliğini aşmak yönünde bir çabadır ve bu çelişkinin aşıldığını kabul etsek bile, Plantinga'nın klasik temelciliğe yönelttiği eleştirileri onun sadece bir iç çelişki içerdiği şeklinde değil, aynı zamanda temelciliğin ölçütlerine uymamakla birlikte, yine de temel olan bazı başka önermelerin de olduğu/olabileceği şeklinde idi. Eğer klasik temelcilik ve Kenny tarzı bir temelcilik iddialarında haklı ve tutarlı olacak iseler, Plantinga'nın 'klasik temelciliğin ölçütlerine uymayan ama temel olan başka inançlar da vardır' şeklindeki iddiasının da yanlışlığını göstermek durumundadır.

Görüldüğü gibi Plantinga, hem bilginin içeriğini ve sınırlarını gereğinden fazla dar ve sınırlayıcı tutmasından, hem de klasik temelciliğin kendi koymuş olduğu rasyonellik ölçütünü yine kendisinin ihlal etmesinden dolayı, onu eleştirmekte ve onun artık "iflas etmiş bir paradigma"[144] olduğunu söylemektedir.

Plantinga'nın iman-kanıt ilişkisi bağlamındaki eleştirileri "delilci meydan okuma" ve onun epistemik kökenini oluşturan "klasik temelcilik" ile sınırlı kalmayıp, doğal teolojiyi de kapsayacak niteliktedir. "Boş ve nafile bir çaba olarak" değil, aynı zamanda "katı bir yanlış ve inatçı bir direnme olarak"[145] da gördüğü ve 'vahyî teoloji'nin karşısında konumlandırdığı 'doğal teoloji'yi, reform epistemologlarının iman-akıl, inanç-kanıt arasında gördükleri ilişki bağlamında değerlendirmekte ve onu çeşitli açılardan eleştirmektedir.

---

144 Plantinga, "RBG", s. 62

145 Ernest Brown, "Plantinga, Prorper Basicality and Fideism," **http://ourworld.compuserve.com/homepages/billramey/plantinga.htm** (03. 01. 2005)

I. c. Doğal Teoloji ve Reformist İtiraz

Hıristiyanlık, İslam ve Yahudilik gibi teistik dinlerin ve teolojilerin doğruluğunu kanıtlamaya çalışan bir çok filozof bu dinlerden önce ve onlardan bağımsız olarak teizmin doğruluğunu kanıtlamaya çalışmışlardır. Çünkü, teizmin doğruluğunun kanıtlanması bir anlamda bu dinlerin de doğruluklarının kanıtlanması ya da onların doğruluklarına ciddi bir rasyonel destek sağlama anlamına gelmektedir. İşte bu şekilde herhangi bir dinsel ve vahyî veriden hareket etmeksizin, tarihsel dinlerin değil de teizmin temel iddialarını kanıtlama işine doğal teoloji *(natural theology)* veya felsefî teoloji *(philosophical theology)* denilmektedir.[146] Geniş anlamıyla ele alındığında o, Tanrı'nın varlığının ve özünün doğal insan aklıyla ve insanın doğuştan getirdiği bilişsel yetileri aracılığıyla bilinebileceğini, Tanrı'ya rasyonel olarak inanılabileceğini ifade eder.[147] Yani doğal teoloji bir anlamda, vahyî teolojinin *(revealed theology)* karşıtıdır. Craig'in deyimiyle o, "Tanrı vardır önermesine, kurucu ilahi vahiyden bağımsız olarak, akla dayalı haklı nedenler sağlamaya çalışan bir teoloji dalıdır."[148] Bu bağlamda doğal teoloji yanlısı *(natural theologian)* da, kurucu ilahî vahiyden ve herhangi bir dinsel otoriteden bağımsız olarak Tanrı'yı onaylamaya, onun varlığı için haklı ve geçerli kanıtlar bulmaya çalışan kimse olarak tanımlanabilir.[149] Plantinga'nın ifadeleriyle söyleyecek olursak, doğal teoloji yanlısının yapmaya çalıştığı şey "teizmin temel inançlarından bazılarının… apaçık doğru olan veya en azından aklı başında herkesin doğru kabul ettiği önermelerden indüktif ya da dedüktif yollarla çıkarsanabileceğini göstermektir. Bu şekilde o, belirli temel inançların özellikle de Tanrı'nın varlığının ve ruhun

---

146 Michael C. Sudduth, "The Reformed Objection to Natural Theology: Book Prospectus and Outline", **http://www.homestead.com/philofreligion/files/Prospectus.htm**, (05.05.2006) John E. McKenna, "Natural Theology", **http://www.asa3.org/ASA/PSCF/1997/PSCF6-97McKenna.html**; (05.05.2006) J Van Engen, "Natural Theology", **http://mb-soft.com/believe/txn/natural.htm** (05.05.2006)

147 Sudduth, "The Reformed Objection to Natural Theology: Book Prospectus and Outline", **http://www.homestead.com/philofreligion/files/Prospectus.htm**

148 William Lane Craig, Natural Theology: Introductıon, **Philosopy of Religion: A Redaer and Guide,** Ed. William Lane Craig, Rutgers University Press, New Brunswick, New Jersey, 2002, s. 69. Cafer Sadık Yaran, "Yeni Doğal Teoloji ve Doğu İslam Mirası", **Tezkire**, Sayı: 31-32, Mart/Haziran, 2003, s. 158'den naklen.

149 C. Stephan Evans, **Philosophy of Religion: Thinking about Faith**, InterVarsity Press, Illinois, 1982, s. 38.

ölümsüzlüğünün rasyonel olarak kanıtlanabileceğini göstermeye çalışmaktadır."[150] Vahyî teoloji Tevrat, İncil ve Kur'an gibi vahyi metinleri esas alıp Tanrı'nın varlığını bu temelde ve bu bağlamda kanıtlamaya çalışırken, doğal teoloji vahiy-dışı olarak Tanrı'nın varlığını ve niteliklerini insan aklının 'doğal ışığında' –vahiy veya tanrısal esinlenmeden bağımsız insan aklı ile- temellendirmeye ve açıklamaya çalışır. Doğal teoloji, yapısı gereği doğruluğu mantıksal veya matematiksel olarak kanıtlanan verilere veya doğruluğu doğal ve genel olarak kabul edilen önermelere dayanır. Yani bu tür önermeler doğal teoloji içerisinde teistik iddiaların bir kanıtı ya da en azından güçlü bir destekçisi olarak kabul edilirler.[151]

Tanrı'nın varlığının geleneksel ontolojik, kozmolojik ve teleolojik kanıtları doğal teolojinin klasik dayanakları ve verileridir. Özellikle son birkaç yüzyılda, septik filozoflar tarafından bu argümanların ciddi eleştirilere tabi tutulması neticesinde, doğal teoloji büyük bir güç kaybına uğramış ve bir çok teolog doğal teolojiden vazgeçmek durumunda kalmışsa da,[152] Plantinga'ya göre o, etkinliğini hâlâ korumakta ve özellikle de, katolik felsefe geleneği içerisinde kendisine taraftar bulmakta zorlanmamaktadır.[153] Ancak, reform epistemologlarına göre, bir çok hıristiyan bütünsel olarak bakıldığında doğal teolojiyi çok da tatmin edici bulmamaktadır. Plantinga'ya göre, özellikle hem protestan hem de kalvinist teologlar doğal teolojinin bulanık ve belirsiz olarak niteledikleri görünümüne pek itibar etmezler.[154] Hatta bir çok reform epistemoloğu akıldan ve aklî verilerden hareketle Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalışan doğal teolojiyi sadece "boş ve nafile bir çaba olarak değil, aynı zamanda katı bir yanlış ve inatçı bir direnme olarak da görmektedir."[155] Michael Sudduth'a göre de, doğal teolojiye yönelik en katı ve en radikal eleştiriler reform epistemolojisi yanlılarından, özellikle de onun Alman kökenli neo-kalvinist taraftarlarından ve bazı İngiliz-Amerikan reformistlerinden

---

150 Plantinga, **GOM**, s. 4.

151 Hanson, **God and the Burden of Proof**, s. 20.

152 Hanson, **God and the Burden of Proof**, s. 20.

153 Plantinga, "RBG", s. 63.

154 Plantinga, "RBG", s. 63

155 Ernest Brown, "Plantinga, Prorper Basicality and Fideism," **http://ourworld.compuserve.com/homepages/billramey/plantinga.htm**

gelmektedir.[156] Hatta doğal teolojiye karşı olumsuz tutumundan dolayı, o, Nicholos Wolterstorff'a göre, "doğal teolojiye karşı olumsuz bir tavır" olarak bile tanımlanabilir.[157]

Aslında, tarihsel süreç içerisinde doğal teolojiye yapılan itirazların iki ana koldan geliştiği söylenebilir. Düşünsel ardalanı Hume ve Kant'ın teistik Tanrı inancına yönelttikleri eleştirilere kadar götürülebilen *felsefî itiraz*ın yakın geçmişteki ve günümüzdeki temsilcileri Bertrand Russell, Anthony Flew, J. L. Mackie ve Quentin Smith gibi ateist ve agnostik filozoflardır. İtirazlarını biçimlendirişleri her ne kadar farklı form ve içeriklerde de olsa, eleştirilerinin ortak özünü *felsefî* bir niteliğin oluşturduğu söylenebilir. Bu itiraz biçimine göre, evrenden hareketle Tanrı'ya ulaşmak boş ve sonuçsuz bir uğraştır, dolayısıyla da doğal teoloji gereksizdir. *Teolojik* olarak isimlendirilebilecek dinsel içerikli ikinci itiraz biçimi de aynı şekilde doğal teolojinin gereksizliği ve sonuçsuzluğu ana iddiasına dayanır. Çünkü ona göre de, Tanrı ancak onun vahyi aracılığıyla yani kutsal kitap vasıtasıyla bilinebilir. Bu itirazın en önemli temsilcileri ise Søren Kierkegaard ve Karl Barth gibi fideistik filozoflar ile, tarihsel özgeçmişi Martin Luther ve John Calvin'e kadar götürülebilecek olan ve felsefe dünyasında, özellikle 20. yy.ın ikinci yarısından itibaren etkinlik kazanan Anglo-Amerikan dünyanın reformist ve kalvinist filozoflarıdır.

Bu noktada şu ayırımın yapılması sanırız yerinde olacaktır. Doğal teoloji denildiğinde birbirinden farklı –hatta çoğu durumda birbirine karşıt- iki farklı teoloji türü akla gelmektedir. Birisi, evrenden ve onun işleyişinden hareket ederek Tanrı'nın ve teistik iddiaların doğruluğunu kanıtlamaya çalışan fakat bu kanıtlama sürecinde, vahyî teolojinin karşısında değil de yanında duran, ona destek sağlayan bir etkinliktir. Bu etkinlik, bir anlamda, Cafer Sadık Yaran'ın "yeni doğal teoloji" diye isimlendirdiği ve "doğa hakkındaki bilgiler ile, başta Tanrı inancı olmak üzere temel dinî inançlar arasında olumlu bir ilişkinin varlığı iddiasını dile getiren... bir teoloji

---

156 Michael C. Sudduth, "The Reformed Objection to Natural Theology: Book Prospectus and Outline", **http://www.homestead.com/philofreligion/files/Prospectus.htm**

157 Michael C. Sudduth, "The Reformed Objection to Natural Theology: Book Prospectus and Outline", **http://www.homestead.com/philofreligion/files/Prospectus.htm**

türü"[158] olarak tanımladığı yaklaşımla ciddi benzerlikler içermektedir. Doğal teoloji bu *yeni* ya da *ılımlı* versiyonuyla ele alındığında, hem vahiy ürünü kutsal metinlerde, hem de Aristotales ve İbn-i Rüşd gibi bir çok filozofun felsefelerinde bu tür bir teolojinin açık izlerini bulmak mümkündür. Hatta her ne kadar doğal teolojiye karşı gibi görünse de Plantinga'nın felsefesinde de bu tür teolojinin izlerini bulmak pek de zor değildir.[159] Diğeri ise, daha çok Rönesans dönemindeki doğal din yanlılarına ve yahut on sekizinci yüzyılın bazı deistlerine özgü bir etkinlik olarak görülen ve tanrısal vahiy(ler)i ve dinleri reddeden bir teoloji türüdür. Kökleri Antik Çağ'da Stoa felsefesine kadar götürülebilen bu anlayışa göre, din Tanrı'nın bir açılmasının (vahyin) değil, aklın ürünüdür. Rönesans dönemindeki iki büyük temsilcisi Fransız *Jean Bodin* (1530-1597) ile İngiliz *Herbert of Cherbury*'ye (1581-1648) göre kurtuluşa ermek için aklın ve doğanın yasalarını bilmek yeterlidir, bu nedenle de ne pagan dinlerinin ne de kitaplı dinlerin yasalarına gerek vardır. Bütün dinler, doğal olan ve bütün insanlarda baştan beri bulunan *tek* bir dinin çocuklarıdır.[160] Kanaatimizce Plantinga ve diğer reform epistemologlarının reddettikleri doğal teoloji/din ilk türdeki değil de, deistik iddiaları merkeze alan ve vahyî teolojilerin karşısında konumlanan ikinci türdeki doğal teoloji/dindir. Plantinga, görebildiğimiz

---

[158] Yaran, "Yeni Doğal Teoloji ve Doğu İslam Mirası", s. 158, 159. Yaran'a göre, epistemoloji ve metodoloji anlayışlarında emprist ya da pozitivist bilim hayranlığından ve hakemliğinden yana olmayan, kartezyen epistemolojinin matematiksel ve mantıksal kesinlikçiliğine de pek fazla prim vermeyen bu yeni doğal teoloji, 'aşırı iddialı ve mutlakçı' beyanlardan kaçınması, doğadaki spesifik olgu ve olayları değil de doğanın bütününü ele alarak, onu bir bütünsellik içerisinde kavramaya çalışması ve Tanrı'nın varlığını kanıtlama konusunda 'daha mütevâzi bir role razı olması' gibi özellikleriyle eski tip doğal teolojilerden ayrılır. Bu farklı ve olumlu yönleri ile o, Yaran'ın iddia ettiği gibi, bilim ve din çatışmasının önlenmesinde olduğu gibi dinler arasında olumlu bir diyaloğun tesisinde de yapıcı bir işlev üstlenebilir. Bütün bu olumlu yönlerine ilaveten, onun belki de en önemli faydası, teistik inanca yöneltilen itirazlar karşısında dinlerin 'epistemik pozisyonunu geliştirmesi' ve 'ortak bir teistik savunu'ya olanak/destek vermesidir. Detaylı bilgi için bkz. Yaran, "Yeni Doğal Teoloji ve Doğu İslam Mirası", ss.157-168. Ayrıca, doğal teolojinin bütün teistik dinler için ortak bir öze sahip olması dolayısıyla, ateistik itirazlar karşısında ortak bir savunma paktının geliştirilmesine katkı sağlayabileceği, bunun da dinler arasında müsbet bir ilişkinin gelişimine katkı sunabileceği hususunda geniş bilgi için bkz. Cafer Sadık Yaran, "Natural Theology in Christianity and Islam: Is There a Common Core?", **Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,** Sayı: 11, Samsun, 1999, ss. 21-34.

[159] Michael C. Sudduth'a göre, reformist gelenek her nekadar dini ve felsefi gerekçelerle doğal teolojiyi reddetse de, doğal teolojinin tarihine bakılacak olursa, onun gelişiminde en büyük katkısı olanlar -özellikle ortaçağ boyunca- felsefecilerden çok, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam gibi üç büyük dinin düşünürleri olmuştur. Sudduth, "The Reformed Objection to Natural Theology: Book Prospectus and Outline",

http://www.homestead.com/philofreligion/files/Prospectus.htm

[160] Gökberk, **Felsefe Tarihi**, s. 206.

kadarıyla, Tanrı'nın varlığının kanıtlanması konusunda, doğal teolojinin klasik dayanakları ve verileri olan geleneksel ontolojik, kozmolojik ve teleolojik kanıtları reddetmemekte, aksine kimi makalelerinde[161] bu kanıtlara müracaat ederek, hem onları geliştirmeye, hem de o kanıtlardan hareketle Tanrı inancını temellendirmeye çalışmaktadır. Hatta, onun **The Ontological Argument** ismiyle, mustakil bir çalışmayı kaleme almış olması da bizim bu savımızı doğrular niteliktedir.[162] Ancak o, kanıtların insanı Tanrı inancına götürme konusunda tek başlarına yeterli olamayacaklarını, onların mutlak otorite olarak alınmaması gerektiğini söylemektedir. Reform epistemologları doğal teolojinin, sıkıştıkları durumda teistin yardımına koşabileceğini ve bazı durumlarda teistin epistemik pozisyonunu geliştirebileceğini kabul ederler. Bu epistemolojinin önde gelen temsilcilerinden Michael Sudduth da, bu tezimizi doğrular gibi görünmektedir. Ona göre de, "reformist teolojik gelenek, bütünüyle doğal teolojinin karşısında değildir. Bu geleneği temsil eden düşünürlerin bir çoğu Tanrı'ya yönelik doğal/insâni bilgiyi onaylamakta ve Tanrı'nın varlığına ilişkin rasyonel bilgi zeminini geliştirmeye çalışmaktadır."[163]

Genel olarak bakıldığında, reform epistemologlarının doğal teolojiye olumsuz tavır takınmalarının altında iki temel gerekçe yatmakta gibidir. *Epistemik* olarak nitelendirebileceğimiz ilk gerekçeye göre, Tanrı inancı dolaysız ulaşılan temel bir inanç olduğu için, doğal teolojinin argümanları olmaksızın da elde edilebilecek bir inançtır. Bu nedenle o epistemik olarak zorunlu değildir. *Mantıksal* gerekçeye göre de, doğal teolojinin tanrısı her zaman değilse de çoğunlukla teizmin tanrısı ile, ya da daha özel bir deyişle kutsal dinlerin tanrısı ile örtüşmeyebilir. Yani doğal teolojinin tanrısı dîni bir tanrı olmaktan çok felsefî bir tanrı olmak durumundadır.

---

161 "Two Dozen (or so) theistic Arguments", **http://www.homestead.com/philofreligion/files/Theisticarguments.html**. Ayrıca J. L. Mackie'nin "The Miracle of Theism" adlı çalışmasına eleştiri niteliğinde yazmış olduğu "Is Theism Really A Miracle?" (**Faith and Philosophy**, (3/2), ss. 109-134) adlı makalesinde, teistik argümanları savunması, ateistik argümanları ise eleştirmesi onun Tanrı'ya iman konusunda kanıtları tamamen işlevsiz ve gereksiz görmediği sadece yeterli bulmadığı görüşünü onaylamaktadır.

162 **The Ontological Argument: From St. Anselm to Contemporary Philosophers**, (ed.) Alvin Plantinga, Paperback, Doubleday, 1965.

163 Sudduth, "The Reformed Objection to Natural Theology: Book Prospectus and Outline", **http://www.homestead.com/philofreligion/files/Prospectus.htm**

Doğal teolojiye itiraz konusunda, ünlü Alman teologlar John Calvin (1509-1564), Herman Bavinck (1854-1921) ve Karl Barth (1886-1968) gibi isimlerden etkilenen reform epistemologları, Tanrı'nın varlığının kanıtlanması ve Tanrı inancının onaylanması konusunda, yukarıda ifade ettiğimiz tarzda deizm yanlısı doğal teolojiye ve onun sermayesi olan klasik teistik kanıtların başarısına pek inanmazlar. İnsanın içinde yaşadığı evreni ve bu evren içerisindeki insanın metafizik bağlantılarını ve konumlanışını inceleyen ve bu inceleme sürecinde her hangi bir vahyî ve tanrısal bilgiyi kabul etmeyen doğal teoloji üzerine konuşurken Herman Bavinck şöyle der:[164]

> Kitab-ı Mukaddes, Tanrı'yı onlarda ve onlar aracılığı ile görmemiz için yere ve göğe, kuşlara ve karıncalara, çiçeklere ve ağaçlara bakmamızı ister. "Başını göğe kaldır ve bak. Bunları yaratanı düşün." Özetle, Kitab-ı Mukaddes bir mantık kitabı değildir. O Tanrı'yı bir kıyasın sonucu olarak görmez, Tanrı'dan bir hâkimiyet ve otorite olarak bahseder; hem düşünsel açıdan, hem de dinsel açıdan Tanrı'yı bir başlangıç noktası *(starting point)* olarak görür.

Yukarıdaki alıntıda Bavinck'in ifade etmek istediği şey, doğal teolojinin kullandığı temel enstrümanlar olan ontolojik, kozmolojik ve teleolojik delillerin insanı Tanrı ile buluşturmaya yetmediği şeklindedir. Bavinck'e göre, insan Tanrı'yı tanımak ve ona iman etmek istiyorsa, felsefenin ve mantığın ürettiği sofistike ve karmaşık kanıtlamalarla uğraşmak yerine, Kitab-ı Mukaddes'in öneri ve tavsiyelerine kulak vermeli ve Tanrı'nın muhteşem sanatını ibret ve hayret nazarıyla inceleyerek onun kutsal otoritesi karşısında saygıyla eğilmelidir. Bavinck'e göre, Kıtab-ı Mukaddes bir felsefe ve mantık kitabı olmadığı gibi, Tanrı da dedüktif veya indüktif çıkarımlarla ulaşılabilecek bir sonuç değildir. Aksine o, insanın varlığını ve hayatını anlamlandıran bir 'başlangıç noktası'dır. Devamla Bavinck şöyle der:[165]

---

[164] Herman Bavinck, **The Doctrine of God**, İng. Çev. William Hendricksen, Grand Rapids, Eerdmans, 1951, s. 78, 79. Bavinck, bu düşüncelerini İncil'de geçen şu ayet ile temellendirmeye çalışmaktadır: "Çünkü Tanrı'ya dair ne varsa, gözlerinin önündedir. Tanrı hepsini gözlerinin önüne serdi. Dünyanın yaratılışından beri, Tanrı'nın görünmeyen nitelikleri, yani sonsuz gücü ve tanrılığı O'nun yaptıkları ile anlaşılarak açıkca görülüyor. Bu nedenle özürleri yoktur. Tanrı'yı bildikleri halde, O'na şükretmediler. Ama düşüncelerinde budalalığa düştüler; anlayışsız yüreklerini karanlık bürüdü. (**İncil**, Pavlus'un Romalılara Mektubu, I. Bölüm, Ayet: 19-21)

[165] Bavinck, **The Doctrine of God**, s. 79.

> Biz, Tanrı'nın varlığının önemli bir biçimde kanıta dayalı olduğu, kanıtsal olduğu şeklinde bir izlenime sahibiz. Bu izlenim (böylesi bir inanç) gerçekten de kötü bir inanç ve âdi bir yaklaşımdır. Aksine bunun tam tersi doğrudur... Biz dış dünyanın, mantığın ve ahlakın genel yasalarını doğru kabul etmek için, nasıl ki her hangi bir kanıta ve ispata gereksinim duymuyorsak ve onlar bizim bilincimizde silinmez bir şekilde kalıcı ve sabit iseler, aynı durum Tanrı inancı için de söz konusudur. Biz herhangi bir baskı altında kalmadan ve herhangi bir sınırlamayla karşılaşmadan spontane/ kendiliğinden ve gönüllü olarak onların varlığını kabul ederiz. Tanrı inancı da aynı şekildedir. Kanıt olarak isimlendirilen şeyler, hiçbir şekilde bizim Tanrı'ya olan inancımızı oluşturmada tek, biricik belirleyici olamaz. Bu belirleyici, bu inancın nihâi temeli ancak iman olabilir ve biz Tanrı'ya olan inancımızı yine ve ancak o iman yoluyla oluşturabiliriz.

Bu alıntıdan da anlaşıldığı üzere, Tanrı'nın varlığının ancak kanıta dayalı olarak, yani kanıtlandığı takdirde doğru kabul edilebileceğini ileri süren düşünceyi kötü ve hatta adi bir yaklaşım olarak değerlendiren Bavinck, bizim, dış dünyanın, mantığın ve ahlakın genel yasalarını kabul etmemiz için kanıta ve ispata gereksinim duymamamız gibi, Tanrı inancına sahip olmak için de kanıta ve delile ihtiyacımız olmadığını, Tanrı inancının nihâi temelinin iman olduğunu ileri sürer ve Tanrı'ya ancak iman yoluyla ulaşabileceğimizi söyler.

Plantinga'nın da dediği gibi, sanırız Bavinck burada iki şey söylemek istiyor: İlki, genel anlamda, kanıt veya argüman inanırın (teistin) Tanrı'ya olan inancının destekçisi olsa bile, kaynağı ve nedeni olamaz ve olmamalıdır. Yani inanır inancını kanıtla destekleyebilir, ama onu kanıta dayalı, kanıta bağlı olarak oluştur(a)maz. Aynı zamanda Bavinck'e göre, Tanrı dünyayı kanıtsal bir yapıda yaratmamıştır. Bu nedenle, kanıttan hareketle Tanrı'ya ulaşmak da her zaman mümkün olmayabilir. İkincisi, Tanrı inancını rasyonel olarak doğrulamak için kanıt gerekli olsa bile zorunlu değildir. Mesela, Tanrı'nın bu evreni yarattığına dair hiçbir kanıta sahip olmasa bile, bir inanırın, böyle bir inanca sahip olması onun rasyonelliğine her hangi bir halel getirmediği gibi, bu durum kimseye de onu eleştirme, rasyonel yükümlülüklerini ihlal ettiğini ileri sürme hak ve yetkisini vermez. Kısacası, inanır,

inanırken rasyonel olmak ve epistemik görevlerini yerine getirmek için doğal teolojiye mecbur olmadığı gibi, inancını destekleyen dedüktif veya indüktif herhangi bir kanıta da sahip olmak zorunda değildir.[166]

Bavinck, gördüğümüz kadarıyla, üç noktaya işaret etmektedir. İlki, biz kanıta dayalı olarak, kanıttan hareket ederek tanrısal bir bilgiye sahip ol(a)mayız, yani Tanrı'yı kanıt aracılığıyla bil(e)meyiz. Çünkü, bu, doğal teolojinin ortaya sürdüğü kanıtların yapısı ve işleyişi gereği böyledir. Yani kanıtlarla Tanrı arasında her zaman epistemik bir mesafe olmak durumundadır. İkincisi, Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için bir takım önermelerden/kanıtlardan yola çıkmak yerine, Tanrı inancı baştan kabul edilmeli ve inanç bu kabulün üzerine inşa edilmelidir. Yani Tanrı bir 'başlangıç noktası' olarak alınmalıdır; çünkü, başta İncil olmak üzere bütün Kutsal Kitaplar bizden bunu istemektedir. Üçüncüsü, Tanrı'nın varlığının bilinmesi dış dünyanın ve ahlakın genel yasalarının bilinmesine benzer. Bu nedenle biz onların bilinmesi konusunda herhangi bir kanıta sahip ve muhtaç olmadığımız gibi Tanrı'nın varlığını bilmek için de herhangi bir kanıta sahip ve muhtaç değiliz.[167]

Tanrı inancının fıtrîliğine vurgu yapan ve reform epistemologlarının Tanrı inancının delilsiz rasyonelliği konusunda sıklıkla referansta bulundukları John Calvin de, Tanrı'nın insanları kendisine inanmaya eğilimli yarattığı konusunda şöyle demektedir:[168]

> İnsanın zihninde, İlahi Varlığın farkındalığına doğal bir eğilim vardır. … Tanrı, insanoğlunu kendisinin varlığından haberdar ol(a)mama gibi bir gerekçenin/bahanenin arkasına sığınmaktan alıkoymak için, insanoğlunu kendi ilahi ihtişamını anlayabilecek bir yapıda planlamış ve yaratmıştır. O her an insanoğluna kendi varlığını hatırlatmaktadır… Tanrı'dan bîhaber kalmak bir yerlerde aranacaksa, belki ilkçağ halklarında ve onların medeniyetten uzak yaşamlarında bulunabilir. Fakat meşhur bir paganın da ifade ettiği gibi, barbar bir düşünceye sahip vahşî bir insanda bile, 'Tanrı

---

[166] Plantinga, "RBG", s. 65.

[167] Plantinga, "RBG", s. 65.

[168] John Calvin, **Institues of The Christian Religion**, 1, 3, 1, **http://www.ccel.org/ccel/calvin/Institues.all.htm** [Bu esere bundan sonra **Institues** kısaltmasıyla referansta bulunulacaktır. F.A.]

> vardır' şeklinde sabit bir inanç vardır. Onların zihinlerinde muğlak da olsa genel bir Tanrı kavramı/mefhumu olduğu gibi, kalplerinde de –fıtri olarak doğuştan gelen- bir Tanrı inancı vardır. Bu nedenle dünyanın başlangıcından beri, dinin olmadığı bir dönem ve alan olmamıştır. Herkesin kalbine, Tanrı düşüncesini onaylayan sözsüz bir itiraf, sessiz bir onay vurulmuştur.
>
> Gerçekten de, kendisini Tanrı düşüncesinden ve korkusundan kurtarmak için boşa çaba sarfeden bir kafirin sapkın çabası bile, onun Tanrı fikrine sahip olduğunun yeterli kanıtıdır. Yani Tanrı'nın var olduğu düşüncesi fıtrî olarak herkeste mevcuttur ve her insanın ruhunun derinliklerinde sabitlenmiş bir düşüncedir. Biz buradan şu sonuca varabiliriz ki, o bize okulda ilk öğretilmesi gereken bir doktrin değil, daha anne karnında iken, bir daha unutmayacağımız şekilde bize verilen, vurulan bir temeldir.

Yukarıdaki uzun alıntıdan da anlaşılacağı üzere, Calvin'in temel savı özetle şudur: Tanrı bizi kendisine inanmaya yönelik bir eğilimle, temayülle yaratmıştır. İnsanlık tarihinde, Tanrı inancının olmadığı hiçbir zaman ve zemin olmadığı gibi, Tanrı inancına sahip olmayan hiçbir topluluk da olmamıştır. Tanrı düşüncesinden kurtulmak için gereksiz bir uğraşın içine giren bir kimsenin bu çabası bile, Calvin'e göre, hem o kişinin Tanrı'ya inandığının, hem de Tanrı'nın varlığının yeterli kanıtıdır. İnsanların Tanrı'ya inan(a)mamalarının asıl nedeni, onların işledikleri günahları yani günahkar ruhlarıdır. Günah, Calvin'in söylediği bu fıtratın üzerini örtmüştür. Eğer dünyada günah diye bir şey olmamış olsa idi, tüm insanlar aynı şekil ve düzeyde, yani diğer insanların ve dış dünyanın var olduğuna inandıkları gibi Tanrı'ya inanırlardı. Bu, doğal, insânî bir durumdur. Bizim bir çoğumuzun Tanrı inancını zor, hatta saçma bulmamız, doğal olmayan şimdiki günahkâr durumumuz nedeniyledir.

Plantinga'ya göre Calvin, Tanrı'ya inanmayan bir kimsenin durumunu, inanan bir kimsenin durumuna oranla, epistemik olarak daha aşağı bir durum olarak görür. Hatta onu, karısının varlığına inanmayan ya da karısını zekice tasarımlanmış,

bilinci, duyguları ve düşüncesi olmayan bir robot olarak gören bir kimsenin durumuna benzetir.[169]

Calvin evrenin muhteşem yapısından ve dizaynından etkilenerek, bu yapı ve dizaynın bile, herhangi bir felsefî ve bilimsel kanıt olmaksızın tek başına, Tanrı'nın varlığına inanmak için yeterli bir kanıt oluşturduğunu söyler: [170]

> Hiçbir şey görmemiş ve öğrenmemiş bir insan (topluluk) bile, sadece gözlerinin yardımı ile, ilahi sanatın muhteşemliğinin farkına varabilir. Çünkü o, kendisini bu sayısız miktardaki güzelliklerde ve ilahi ev sahibinin çok iyi tasarımlanmış güzelliklerinde ifşa eder.

O başka bir yerde de 'aklî kanıtlar' veya bir başka deyişle 'rasyonel kanıtlar' hakkında şöyle der:[171]

> Peygamberler ve havârileri [inançların oluşumunda ve korunmasında] kendi zekâlarına ve inançlarını üzerine inşa ettikleri akıllarına pek vurgu yapmadıkları gibi, rasyonel kanıtlar üzerinde de pek durmazlar. Onlar daha çok bütün evreni kontrolü ve denetimi altında tutan Tanrı'nın kutsal ismi üzerinde dururlar. Ve biz, onların bu tercihlerinin sadece mâkul bir tercih değil aynı zamanda, apaçık doğru olduğunu da görmeliyiz. Eğer biz vicdâni rahatlığımızı en üst seviyede temin etmek istiyorsak, inancımızın temellerinin, insâni yargılarımızın ve tasavvurlarımızın üstünde, yani Kutsal Ruh'un gizli tanıklığında olduğunu görmeliyiz.

Doğal teolojiye karşı bir reddiye niteliğindeki bu alıntıda Calvin, dinsel otorite niteliğindeki kişilerin inançlarının oluşumuna ve yapısına referansta bulunarak, Tanrı'ya olan imanın rasyonel kanıtlar ve insan zekâsı, aklı üzerine inşa edilmesinden çok, Tanrı'nın ve onun yüce isminin merkeze alınarak, inancın bizzat o isim üzerine kurulması gerektiğini söylemektedir.

Doğal teolojiye benzer eleştirileri **Hıristiyan Reform Kilisesi**'nin meşhur teologlarından ve çağdaş neo-orthodox hareketin öncülerinden Karl Barth da yöneltmektedir. Doğal teolojinin yanlışlanması ve tutarsızlığının gösterilmesi

---

[169] Plantinga, "RBG", s. 67.

[170] Calvin, **Institues**, 1, 3, 1.

[171] Calvin, **Institues**, 1, 3, 1.

konusunda çok kararlı ve azimli gözüken Barth'ın söyledikleri çok etkileyici ve büyüleyici olmakla birlikte, anlaşılması biraz zor ve sıkıntılı görünmektedir.[172] Dinî inancın rasyonelliği ve Tanrı inancının temellendirilmesi konusundaki düşünceleri çağdaş İngiliz filozof John Hick'le ve kimi fideistik filozoflarla birçok konuda örtüşür gibi görünen[173] Barth'a göre, Hıristiyanların inandığı Tanrı, dünyadaki nesnelerden öylesine farklı, insan aklının ulaşabileceği ölçütlerin öylesine dışındadır ki, dünyadaki nesnelerden hareketle insan aklının ulaşabileceği hiçbir kanıt onun varlığı ya da yokluğu konusunda insanı hiçbir yere götüremez. Dolayısıyla dinî inancın doğrulanması ya da temellendirilmesi konusunda insan aklına ve doğal teolojiye müracaat etmek, yanlış kapıyı çalmaktan başka bir anlama gelmez.[174] Cassell'e göre de, teolojisini, Tanrı'nın bilinebileceğini ileri süren rasyonalizm ve mistisizme karşı bir silah olarak kuran Barth'a göre, sonsuz ve sınırsız Tanrı ile sonlu ve sınırlı olan insan arasında özsel/ontolojik ayırım vardır ve bu ayırım aşılamayacağı için de, insan aklıyla Tanrı'yı bilmek hiçbir zaman mümkün olmamıştır ve olmayacaktır.[175] 1937-38 yıllarında Gifford'da verdiği konferanslarda doğal teolojinin bütün versiyonlarının karşısında olduğunu deklare eden Barth'a göre, Gregg Strawbridge'nin ifadeleri ile, "Eğer Tanrı 'tamamıyla başka' *(wholly other)* ise, doğal teoloji için ne ontolojik, ne de epistemolojik bir zemin vardır... Aklın Tanrı'ya yönelik bütün çabaları sonuçsuzdur."[176] Sanırız Barth'ın doğal teolojiye yönelik bu katı ve olumsuz tavrının kökeninde, onun din-bilim ve iman-akıl arasında gördüğü 'mutlak ayırım' yatmaktadır. Ona göre, teoloji ile bilim tamamen

---

172 Barth'ın Tanrı hakkında konuşurken kullandığı paradoksal dili ve bu dilin İbn-i Arabi ile karşılaştırılması hakkında geniş bilgi için bkz, Metin Yasa, "Tanrı Hakkında Paradaoksal Konuşmak: İbn Arabi ve Karl Barth Örneği", **O.M.U. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 17, Samsun, 2004, ss. 147-156.

173 Mesela Strawbridge'ye göre, Tanrı hakkında konuşurken kullandığı 'diyalektik dil' konusunda Kierkegaard'ın 'paradox', 'karar' ve 'kriz/bunalım' kavramlarından oldukça etkilenmiştir. Gregg Strawbridge, "Karl Barth's Rejection of Natural Theology or an Exegesis of Romans 1: 19-20", **http://www.wordmp3.com/gs/barth.htm**, (03.03.2006)

174 Gregg Strawbridge, "Karl Barth's Rejection of Natural Theology or an Exegesis of Romans 1: 19-20", **http://www.wordmp3.com/gs/barth.htm,** (09.03.2006); M. L. King, "Karl Barth's Conception of God", **http://www.stanford.edu/group/King/publications/papers/vol2/520102**- (15.03.2006)

175 Paul Cassell, "Karl Barth on Revelation and God's Relationship to the World", **http://people.bu.edu/wwildman/WeirdWildWeb/courses/mwt/dictionary/mwt_themes_750_barth.htm**

176 Strawbridge, "Karl Barth's Rejection of Natural Theology or an Exegesis of Romans 1: 19-20", **http://www.wordmp3.com/gs/barth.htm**

iki farklı uğraş alanı olup, kullandıkları enstrümanlar da birbirinden farklıdır. Din, Tanrı'nın İsa'da kendini-açığa-vuruşu *(self-revelation)* ile, bilim ise doğal dünya ve bu dünyanın işleyişi ile ilgilenir. Dinin temel objesi olan Tanrı, sadece bize kendi kendini ifşa etmesiyle bilinebilirken; bilimin ana uğraş alanı olan tabiat, insan aklının egzersizleriyle bilinebilmektedir. Yine aynı şekilde, dinin amacı insanı Tanrı ile kişisel bir karşılaşmaya ve bu karşılaşma üzerinden kurtuluşa eriştirmek iken, bilimin amacı tecrübe edilen dünyanın işleyişini ve düzenini anlamaya çalışmaktır.[177]

Doğal teolojinin Tanrı'nın varlığının kanıtlanması konusundaki çabalarını *uygunsuz*, *hıristiyanlık-dışı*, *güven telkin etmeyen* ve *dinsiz bir uğraş* olarak gören Barth, bu teolojinin Tanrı karşısındaki duruşunu ve Tanrı'ya bakışını 'inançsız bakış açısı' *(the standpoint of unbelief)* olarak nitelendirir.[178] Barth'a göre, bir kimse, Tanrı'nın varlığını ya da yokluğunu kanıtlamaya çalışırken, -zımnî olarak da olsa- belli bir duruşu/bakış açısını benimser. Benimsenen bu duruşta, doğal teoloji, dolaylı olarak inanılan şeyin veya inanma eyleminin, araştırmanın sonucuna göre belirlenmesi gerektiğini söyler. Yani araştırmanın sonucunda, Tanrı'nın varlığı yönünde kanıtlara ulaşılırsa varlığı, yokluğu yönünde kanıtlara ulaşılırsa bu durumda da yokluğu benimsenmelidir. Şayet her iki tarafın kanıtları eşit düzeyde olursa bu sefer de agnostisizmde karar kılınmalıdır. Fakat burada şu kabul edilmelidir ki, her araştırma bazı ön kabullere ve belli bir başlangıç noktasına sahiptir. Barth bu ön kabulleri ve başlangıç noktasını 'aklın kabulü' *(the deliverance of reason)* olarak isimlendirir. Barth'a göre, Tanrı'nın varlığı iki yolla kanıtlanabilir: Ya, öncülleri 'aklın kabulü' olan ve sonucu Tanrı'nın varlığını gerektiren tümdengelimsel *(dedüktif)* bir önermeler seti kurmakla, ya da Tanrı'nın varlığı yönünde ihtimalî *(probabilistically)* ve tümevarımsal *(indüktif)* bir kanıt geliştirmekle mümkün olur.[179]

Sonuç olarak, ister ilk yolla isterse ikinci yolla Tanrı'nın varlığını kanıtlama çabası içerisine girelim, yani Tanrı'nın varlığını ister aklın kabulü olarak alalım, istersek almayalım, Barth'a göre, işe 'inançsız bir bakış açısı'ndan başladığımız için yanlış bir yol ve yöntem seçmişiz; dolayısıyla ulaştığımız sonuç ister Tanrı'nın varlığı, isterse yokluğu yönünde olsun, biz yine de zarardayız demektir. Yani netice

---

177 Peterson (ve dğrl), **Reason and Religious Belief**, s. 201

178 Plantinga, "RBG", s. 69.

179 Plantinga, "RBG", s. 70.

olarak, Barth'a göre, onun yüce merhametinden ve daima umulması ve beklenmesi gereken inayetinden bağımsız ve ayrı olarak ele alındığında, Tanrı'nın varlığını kanıtlama girişimi, kaçınılmaz olarak sonuçsuz kalmaya mahkum bir çabadır. O halde yapılması gereken, bütün araçları ve kanıtsal verileri devre dışı bırakarak, bizzat Tanrı'ya yönelmek, Tanrı'yı yine Tanrı aracılığı ile, yani Tanrı'nın kutsal vahyi olan İncil aracılığı ile bilmeye ve iman etmeye çalışmak olmalıdır.[180] Ayrıca Barth'a göre, Tanrı'nın aleyhindeki kanıtların lehindeki kanıtlarla izomorfik yani yapısal olarak eş biçimli olduğu dikkate alınacak olursa, kanıtlardan hareketle Tanrı hakkında bir sonuca varmak çok da mümkün görünmemektedir.[181]

Görüldüğü gibi Barth Tanrı'ya inanan bir kimsenin herhangi bir teistik argümanı olmasa bile, hatta böyle bir argümanın olabileceğini kabul etmese bile, bu kimsenin Tanrı'ya olan inancının tamamen rasyonel olabileceğini kabul ederek, bu konuda Calvin ve Bavinck'e katılır. Calvin ve Bavinck gibi Barth da Tanrı inancının 'temel bir inanç' olduğunu kabul eder. Aslında onlar bir Hıristiyanın/teistin Tanrı inancını kanıta dayalı olarak kabul etmemesi gerektiğini ileri sürerler. Çünkü böylesi bir durumda, Plantinga'ya göre, hem inançlarını sallantıda bırakarak, sabitlemeyerek riske sokmakta ve son dönemlerin akademik modası olan inatçı bir kaprise ve fanteziye maruz bırakmaktadırlar; hem de, aklı, Tanrı'nın üzerinde bir otorite, bir referans noktası olarak kabul ettikleri için din-dışı ve günahkar bir pozisyona düşmektedirler.[182] Sonuç olarak, Barth'a göre, "Tanrı'nın bilinebilirliğinin [tek] egzistansiyel aracı, İncil'den başka bir şey değildir."[183]

Buraya kadar anlattıklarımızdan Herman Bavinck ve Karl Barth gibi Kalvinist filozof ve teologların doğal teolojiye ve onun temel enstrümanları olan akla ve aklî kanıtlara ilişkin tavır ve tutumlarının oldukça katı ve sert olduğu anlaşılmaktadır. Bu tavır ve tutumun reform epistemolojisini de etkilediğini ve onun doğal teolojiye olan tutumunu belli oranda da olsa şekillendirdiğini söylemek mümkündür.

---

180 Plantinga, "RBG", s. 70.

181 Plantinga, "RBG", s. 70.

182 Plantinga, "RBG", s. 70.

183 Strawbridge, "Karl Barth's Rejection of Natural Theology or an Exegesis of Romans 1: 19-20", **http://www.wordmp3.com/gs/barth.htm**

Plantinga'nın hem Calvin'in doğal teolojiye ilişkin söylediklerinin tümüne içtenlikle ve samimiyetle katıldığını ve onu onayladığını itiraf etmesi,[184] hem Hıristiyanların, ne inançlarının oluşumunda ve korunmasında ne de temellendirilmesi ve doğrulanmasında doğal teolojiye gereksinim duymadıklarını, duymamaları gerektiğini söylemesi[185] onun bu olumsuz tutumdan ne kadar etkilendiğini göstermesi açısından önemlidir. Bu bağlamda, bir Hıristiyanın (teistin) inancını kanıtı temel alarak oluşturmamasını öneren Plantinga, eğer öyle yapacak olursa, onun inancının değişken ve sallantılı *(unstable and wavering)* olacağını ve imanının daimî bir kuşkuya maruz kalacağını *(subject of perpetual doubt)* söylemektedir.[186] Devamla, "benim Tanrı'ya olan inancım, kanıtsal yani kanıta dayalı olursa ve tamamen rasyonel ve epistemik olarak da sorumlu olacak olursam, bu durumda, Anthony Flew'nun dediği gibi, bütün teolojik ve ateolojik argümanları teker teker incelemem, değerlendirmem ve inancımı bunun sonucuna göre oluşturmam gerekirdi. Bu da, doğrusu çok vakit alan ve çok sıkıcı bir iş olurdu. Ayrıca, bir kimse benim inancımı üzerine kurduğum kanıtımın yarın geçersiz olduğunu gösterirse ne yapmam gerekir? Kiliseye gitmeyi bırakmalı mıyım?"[187] diyerek, biraz da fideistçe kabul edilebilecek bir tarzda, rasyonel araştırma ve inanç için bir temel bulma sürecinin çok uzun bir zaman alacağını, -hatta biraz da sıkıcı bir iş olacağını- ileri sürer ve bu gerekçeyle, doğal teolojinin ürettiği delilleri ve delil bulma girişimini reddeder. Ayrıca o daha da ileri giderek, kanıta dayalı bir inancın 'değişken' ve 'sallantılı' olduğunu ve aynı zamanda böylesi bir imanın 'daimî bir kuşku'yla ma'lul olduğunu söylemektedir. Böylesi bir tavır, imanı, Plantinga'nın ifadesi ile, "son dönemlerin akademik modası olan inatçı bir kaprise ve fanteziye maruz bırakmak,"[188] kurban etmek anlamına da gelir. Hatta ona göre, inancı kanıta dayandırmak, inanç için rasyonel bir temel bulmaya çalışmak, bir otorite olarak Tanrı'yı değil de aklı tercih etmek ve aklı Tanrı'nın üzerine koymak anlamına geleceği için affedilebilir bir tavır da değildir. Bu durumda, "olgun bir inanır veya

---

184 Plantinga, "RBG", s. 67

185 Plantinga, "RBG", s. 67

186 Plantinga, "RBG", s. 67

187 Plantinga, "RBG", s. 67

188 Plantinga, "RBG", s. 72.

teist, Tanrı inancını deneysel *(tentatively)* veya varsayımsal *(hypothetically)* olarak, veya da bir takım tecrübelerin sonucu olarak kabul etmemelidir. Aynı şekilde, onu, temel olarak aldığı bir takım inançların sonunda da kabul etmemelidir. O, inancın bizzat kendisini temel bir inanç, bilişsel yapısının temeli olan inançlardan biri olarak kabul etmelidir."[189]

Plantinga'nın doğal teolojiye ilişkin bu yaklaşımının birçok yönüyle fideizme kapı aralıyor gibi göründüğü bir gerçek olsa gerektir. Ancak bu yaklaşımın doğru anlaşılabilmesi için, onun arkaplanının iyi anlaşılması gerektiğini düşünüyoruz. Özü itibariyle, klasik temelciliğe ve ondan türetilen delilci meydan okumaya karşı bir 'savunma' niteliği taşıyan Plantinga'nın felsefesi bu savunmacı niteliğini doğal teoloji karşısında da devam ettirmektedir. Plantinga, her ne kadar doğal teoloji karşısında olumsuz bir tavır sergilese de, imanın oluşumunda ve korunmasında değilse de ateistik itirazlara karşı konulmasında ve teizmin savunusunda, doğal teolojinin temel enstrümanları olan akla ve aklî kanıtlara sıkça müracaat etmektedir. Daha önce de değindiğimiz gibi, Plantinga'nın hem Giffordd'da verdiği konferanslarda[190] klasik teistik argümanlara yaptığı vurgu, hem de Mackie'nin "The Miracle of Theism" adlı çalışmasına eleştiri olarak yazdığı "Is Theism Really A Miracle?"[191] isimli makalesinde teistik argümanları sahiplenmesi ve savunması dikkate alınacak olursa, onun doğal teoloji karşısındaki tutumunun sanıldığı kadar katı, sert ve olumsuz olmadığı daha iyi anlaşılabilir. Sanırız Plantinga'nın doğal teoloji karşısındaki olumsuz tavrının arkaplanında iman konusunda Kalvinist teoloji ile kurmuş olduğu yakın ilişki ve imanın temel inanç olduğuna ilişkin geliştirmiş olduğu yeni epistemoloji anlayışı yatmaktadır.

Buraya kadar, Plantinga'nın dinî inancın rasyonelliği konusunda ve rasyonel kanıtlar ile iman arasındaki ilişki bağlamında olumsuzladığı yaklaşımların neler olduğunu ve onlara neden/nasıl eleştiriler yönelttiğini görmeye çalıştık. Bu bağlamda Plantinga, klasik temelcilik ve ondan türetilen evidentialist itiraz ile birlikte doğal

---

189 Plantinga, "Is Belief in God Rational?", **Rationality and Religious Belief**, ed. C. F. Delenay, Notre Dame University Press, Notre Dame, 1979, s. 27.

190 "Two Dozen (or so) theistic Arguments", **http://www.homestead.com/philofreligion/files/Theisticarguments.html**.

191 Plantinga, "Is Theism Really A Miracle", ss. 109-134.

teolojiyi ele alıyordu. İman akıl ilişkisi ve imanın dayanması gereken temel bağlamında söz konusu bu yaklaşımları eleştiren Plantinga, bu eleştirilerin ardından, imanın temellendirilmesi ve onun olumlu epistemik bir pozisyona taşınması konusunda kendi yaklaşımını ortaya koymakta ve onu geliştirmeye çalışmaktadır. Teistik Tanrı'ya olan inancın, aynı olağan duyusal algılarımıza, hafızamıza veya başka insanların ruhsal/psikolojik durumlarına ilişkin inançlarımız gibi temel yolla edindiğimiz bir inanç olduğunu ileri süren Plantinga, bu inancın doğrulanması için bir kanıt tarafından desteklenmesinin zorunlu olmadığını da ileri sürer. Bu nedenle, teistik Tanrı'ya olan inanç klasik temelciliğin öne sürdüğü rasyonellik ölçütlerini taşımak zorunda olmadığı gibi, delilci meydan okuma tarafından yöneltilen eleştirilere de muhatap olmak durumunda değlidir. Yani o bu eleştirilerden de muaftır. Aynı zamanda, Tanrı inancı doğal teolojide olduğu gibi aklî kanıtlar tarafından desteklenmek ya da rasyonel bir kanıta da dayandırılmak zorunda değildir. Çünkü Tanrı inancı kanıta dayanmak zorunda olmayan 'temel bir inanç'dır. Plantinga'nın iman kanıt ilişkisi bağlamında, klasik temelciliğe, delilci meydan okumaya ve doğal teolojiye yönelttiği eleştirileri bu şekilde gördükten sonra, onun 'upuygun temel inanç' olarak isimlendirdiği yaklaşımını daha detaylı bir şekilde incelemeye geçebiliriz. Ancak bu yaklaşıma geçmeden önce, onun epistemik ve teolojik arkaplanın incelenmesinin, konunun daha iyi anlaşılabilmesi açısından gerekli ve yerinde olduğunu düşünmekteyiz. Bu nedenle, bu yaklaşımın epistemik arkaplanını alanını oluşturan "Reidian epistemoloji" ile teolojik arkaplanını oluşturan "Kalvinist teoloji" ve kalvinist teolojinin iman konusundaki görüşleri üzerinde kısaca durmayı gerekli görmekteyiz.

II. PLANTİNGA'NIN 'UPUYGUN TEMEL İNANÇ' DÜŞÜNCESİ VE 'DİNÎ RASYONELLİK' ANLAYIŞI

II. a. Felsefî Arkaplan: Reidian Epistemoloji

Özelde Plantinga'nın genelde ise reform epistemologlarının hem klasik temelciliğe ve evidentialist itiraza yönelttiği eleştirileri, hem de dinî inancın delilsiz rasyonelliği konusundaki görüşlerini iyi anlayabilmek için, bu düşüncenin beslendiği dinsel, düşünsel ve kültürel arkaplanı iyi bilmek gerektiği kanatindeyiz. Gerek Plantinga'nın yazılarında, gerekse Plantinga'yı eleştiren düşünürlerin çalışmalarında, dinî inancın temel inanç olduğu düşüncesi işlenirken, dinsel olarak kalvinist teolojiye ve onun iman, kurtuluş, günah ve özgürlük konularındaki görüşlerine sıklıkla referansta bulundukları görüldüğü gibi, felsefî olarak da, ünlü İskoç filozof Thomas Reid'in (1710-1796) epistemolojisine müracaat ettikleri görülmektedir.[192] Çünkü, Clark'ın da ifade ettiği gibi, "bu düşüncenin dinsel kökenini kalvinist teoloji ve onun iman anlayışı, düşünsel ve felsefî kökenini ise reidian epistemoloji oluşturmaktadır."[193]

Reid'in epistemolojisine ve bu epistemolojinin Plantinga'nın temel inançlar konusundaki düşüncelerini nasıl etkilediği konusuna geçmeden önce, Reid'in epistemik projesinin içeriği ve amacı konusunda bir tesbitte bulunmanın konumuzun anlaşılması açısından faydalı olacağını düşünüyoruz. Aslında Thomas Reid'in projesinin asıl amacı, klasik temelciliğe bir başkaldırı ve reddiyedir.[194] Onun mücadelesi klasik temelciliğin ap-açık doğrulanmış kimi inançları dışlamasına yönelik bir eleştiri niteliğindedir. Reid'in, Descartes'in kartezyen felsefesi ile

---

192 Geniş bilgi için bkz. Nicholos Wolterstorff, "Thomas Reid on Rationality", **Rationality in The Calvinian Tradition**, ed. Hendrik Hark, Johan van der Hoven, Nicholas Wolterstorff, Universtiy Press of America, Lanham, 1979, ss. 43-69.

193 Clark, **Return to Reason**, s. 45. Plantinga'nın klasik temelciliğe yönelttiği eleştirilerin çoğunluğunu Thomas Reid'e referansla yapmış olması, onun kurduğu yeni epistemolojinin, reformist ya da kalvinist temelcilik gibi isimlendirilmesinin yanında, Reidan temelcilik (*Reidian Foundation)* şeklinde isimlendirilmesine de neden olmuştur. Bkz. Plantinga, **WPF**, ss. 183-185; Michael C. Sudduth, 'The Religious Epistemology of Alvin Plantinga', **http://academics.smcvt.edu/philosophy/faculty/Sudduth/1_masterframe.htm**.

194 Clark, **Return to Reason**, s. 143.

başlayıp Hume'un septisizmi ile zirveye ulaştığını söylediği klasik temelcilik, ona göre, bilginin kapsamını gereğinden fazla daraltmış ve rasyonel olarak kabul edilebilecek bir çok bilgi türünü bilginin sınırları dışında tutmuştur. Descartes, Malebranche ve Hume gibi felsefe tarihinin önde gelen isimleri, Reid'e göre, bütün uğraşlarını dış dünyanın varlığını ve gerçekliğini ispat etmek için harcamalarına rağmen bu konuda çok az başarılı olmuşlardır. Dış dünyanın varlığı ve gerçekliği konusundaki göreceli başarılarının yanında, inanç dünyamızın yapısı ve içeriği konusunda ise tamamen bir başarısızlık içerisindedirler. Klasik temelciliğin önde gelen filozofları, Reid'in deyimiyle, "bizim inançlarımızı mantıksal çıkarımlar ve duyusal algılarımız aracılığıyla ulaştığımız inançlarla sınırlandırarak, tamamen bir başarısızlığa imza atmışlardır."[195]

Reid'e göre, bilgiyi, klasik temelciliğin yaptığı gibi kendinden ap-açık, duyulara ap-açık ve yanlışlanamaz olan bilgilerle, bilgi/inanç üreten mekanizmalarımızı *(belief-producing faculty)* da akıl *(reason)* ve muhakeme yeteneği *(reasoning)* ile sınırlandırmak yanlıştır. Aklı ve muhakeme yeteneğini inanç üreten birer mekanizma olarak kabul eden Reid, inançlarımızı bu iki mekanizmanın ürettiği inançlarla sınırlı tutmayı doğru bulmaz. Ona göre, bizim akıl ve muhakeme yetisi dışında, bilgi ve inanç üreten bir çok bilişsel yetimiz vardır. Reid bu yetilerin tümüne birden sağduyu/ ortakduyu *(common sense)*[196] ismini verir ve, hafızaya, tarihe, dış dünyaya, diğer zihinlere ve başkalarının tanıklıklarına ilişkin inançlarımızı sağduyu/ortakduyunun ürettiği inançlar kapsamında değerlendirir.[197] Mesela, bizim belli durumlarda, olağan duyusal algılarımızın yanında hafızamıza da inanmaya eğilimli olduğumuzu söyleyen Reid şöyle der: "Bizim 'şu an bir koku aldığımıza ilişkin inancımızın kaynağı' onu kokluyor olmamızdan başka bir şey olmadığı gibi, 'dün bir koku aldığımıza ilişkin inancımızın kaynağı' da o kokuyu aldığımızı hatırlıyor olmamızdan başka bir şey değildir."[198] Görüldüğü gibi, bizim şu an duyusal bir algımıza ilişkin olarak oluşturduğumuz inancımızın temeli o duyusal

---

195 Thomas Reid, "An Inquiry Into the Human Mind On The Principles of Common Sense", **Inquiry and Essays**, ed. Ronald Beanblossom, Keith Lehrer, Hackett, Indianapolis, 1983, s. 5. [Bu makaleye bundan sonra "An Inquiry" kısaltması ile referansda bulunulacaktır.]

196 Reid, "An Inquiry", s. 15.

197 Plantinga, **WPF**, s. 183.

198 Reid, "An Inquiry", s. 15.

algımızın kendisinden başka bir şey değildir. Aynı şekilde, hafızamıza dayalı olarak oluşturduğumuz inancımızın temeli de hafızamız ve ona duyduğumuz güvenden başka bir şey değildir. Reid'e göre, "zihnin tamamen farklı işlev ve fonksiyonlarını icra eden duyu ve hafıza [yetileri], bizim temel ve orijinal inanç kaynaklarımızdandır."[199]

Reid, duyu ve hafızanın yanında, tarihe, dış dünyaya, diğer zihinlerin varlığına ve başkalarının söylediklerine inanmaya doğal bir eğilimimiz olduğunu ve onların insan yapısının bir parçası oluşları dikkate alındığında, akıldan ve muhakeme yeteneğinden daha aşağı düzeyde bir bilgi sunmadığını ve onlardan birisinin diğerine indirgenemeyeceğini söyler. Onların her biri, Reid'e göre, "insanın zihinsel yapısında, eşit etkinlik düzeylerine sahiptirler, hiçbirisi bir diğerine dayanmadığı gibi, hiçbirisi bir diğerine indirgenemez ve bir diğeri içerisinde çözümlenemez. Kanıt olma ve oluşturma açısından bunlardan herhangi birisini reddetmek saçmadır."[200]

Calvin'in, Tanrı'nın bizi kendisine inanmaya doğal bir eğilimle yarattığını söylemesi gibi, Reid de, bizim, dış dünyanın varlığına, bir zihne sahip olduğumuza ve bizden başka bireylerin de varlığına inanmaya doğal bir eğilimimiz olduğunu söyler. O ayrıca, bizim algıladığımız, hatırladığımız ve başka şahısların bize söyledikleri şeylere, indüktif olarak desteklenmesi koşuluyla, inanmaya eğilimli olduğumuzu da ifade eder. Çünkü, Reid'e göre, bu bilişsel duyu ve yeteneklerimiz bize, diğer inanç ve bilgi üreten mekanizmalarımızın delilsel desteği olmaksızın, doğrudan, dolaysız inanç sağlarlar. "Mesela," der Reid, "zihnimizin ve duyusal yetilerimizin bize sunduğu bilgilere inanmak bizim yaratılışımız, fıtratımız tarafından bize dolaysız olarak ilham edilmiştir."[201] Yine başka bir yerde, "tabiatın akıllı yaratıcısı, insan zihnini, haricî bir kanıt aramaksızın insânî tanıklığa inanmaya doğal bir eğilimle yaratmıştır; doğrusu bu, bizim (zihinsel olarak) korunmamız ve gelişimimiz için zorunludur. Şayet çocuklar, tanıklığa ve otoriteye güven duyma ve inanma eğilimi ile tasarımlanmamış olsalardı, literal anlamda bilgi kaybından

---

199 Reid, "An Inquiry", s. 15.

200 Reid, "An Inquiry", s. 18, 19.

201 Reid, "An Inquiry", s. 23.

ölürlerdi"[202] diyerek, insandaki güven ve inanma eğiliminin epistemik önemine vurgu yapmaktadır. Görüldüğü gibi Reid, bilginin doğruluğu ve o bilgiden çıkarsanan inancın rasyonelliği için klasik temelciliğin öne sürdüğü koşulları sadece dar ve sınırlayıcı olarak bulmakla yetinmeyip, onların insanın doğasına ve bilişsel yapısına aykırı olduğunu da iddia etmektedir. Ona göre bizim inançlarımızın büyük çoğunluğu, 'direkt ve dolaysız olarak (delilsiz) inanma'ya olan fıtrî temayülümüzden, bir başka deyişle, yaratılışımızdan gelen doğal eğilimimizden kaynaklanmaktadır.

Reid klasik temelciliğin rasyonellik kriterinin, hukuktaki *bir kimsenin masumiyeti kanıtlanana kadar suçludur* şeklindeki ilkeye benzediğini ileri sürmektedir. Bu ilke Clark'a göre, Descartes'den beri modern felsefenin klavuzu ve rasyonellik kriteri olan, 'potansiyel olarak dahi olsa, kuşku içerme ihtimali olan bütün inançları reddet, sadece kesin kanıtlarla, hiçbir şekilde kuşku içermeyecek şekilde ispat edilmiş inançları kabul et.' şeklindeki kuşkucu kartezyen felsefenin doğruluk ve rasyonellik ilkesine benzemektedir.[203]

İnsanın bilişsel yetilerini, zihinsel yapısını ve inanmaya yönelik doğuştan getirdiği eğilimi "anlayışlı bir arkadaş, inançlı bir klavuz, sağduyu sahibi bir dost ve insanlığın mutluluğu[nun nedeni]" olarak niteleyen Reid, yanıldıkları sağlam argümanlarla kanıtlanmadığı sürece, onlara güven duymamız, itimat etmemiz ve inanmamız gerektiğini söyler.[204] Clark'a göre, Reid, kartezyen felsefenin ve onun epistemoloji alanındaki temsilcisi olan klasik temelciliğin rasyonellik kriterini tam tersine çevirerek, *masumiyeti kanıtlanana kadar suçludur* şeklindeki ilkenin yerine, bizim bilişsel yapımıza ve yetilerimize, kısacası yaratılışımıza daha uygun olduğunu düşündüğü *suçu kanıtlanana kadar masumdur* şeklindeki ilkenin rasyonellik ölçütü olarak alınması gerektiğini ima etmektedir.[205]

---

202 Reid, "Essays on The Intellectual Powers of Man" VI, 5. Nicholas Wolterstorff, "Can Belief in God be Rational If It Has No Foundations?", **Faith and Rationality**, ed. Alvin Plantinga & Nicholas Wolterstorff, Notre Dame Unv. Press, Notre Dame, 1991, s. 151'den naklen.

203 Clark, **Return to Reason**, s. 145.

204 Reid, "An Inquiry", s. 12.

205 Clark, **Return to Reason**, s.146, 147.

Wolterstorff da, Reid tarafından öne sürülen ‘bir inanç/bilgi yanlışlığı kanıtlanana değin doğru olarak kabul edilmelidir’ şeklindeki rasyonellik ölçütünü onaylamakta ve bu konuda “bir kimse, inanmayı terketmek için yeterli kanıt bulamadığı sürece belirli önermelerin doğruluğuna inanmakta rasyonel olarak haklıdır. Doğruluğuna inanmak için nedenlerimiz olduğu sürece değil, yanlışlığına inanmak için nedenlerimiz olmadığı sürece [o şekilde] inanmamız rasyoneldir.”[206] demektedir. Ardından da inançların rasyonelliği sorununa ve doğruluğu konusuna yaklaşımını şöyle formüle etmektedir: “İnançlarımız doğruluğu kanıtlanana değin yanlış değil, yanlışlığı kanıtlanana değin doğrudur.”[207]

Sanırım burada Reid’e yöneltilebilecek ve yöneltilmesi gereken önemli bir soru vardır. Peki, Reid niçin bizim bilişsel yeti ve yeteneklerimizin doğrulanmış inançlar ürettiğini düşünmektedir? *Common Sense* olarak isimlendirdiği ve inanç üretici mekanizma olarak nitelendirdiği bilişsel yeti ve yeteneklerimizin ürettiği inançların doğruluğuna güvenmemiz için elimizde ne gibi bir gerekçe olabilir ki? Reid adına bu sorunun cevabını Clark vermeye çalışmaktadır. Ona göre, Reid, bizim bilişsel yapımızın bize Tanrı tarafından verildiğini ve bunun da ona güvenmemiz için ‘yeter-neden’ olduğunu düşünmektedir. Clark’ın ifadeleri ile, Reid’e göre, “Tanrı’nın ilâhi gücü ve iyiliği nedeniyle, bizim, rasyonalistlerin ve kimi klasik temelci filozofların yaptığı gibi aklı tek başına bir bilgi kaynağı olarak almamız için hiçbir geçerli gerekçemiz olmadığı gibi, onu bilişsel yapımızın başat ögesi olarak kabul etmemiz için yeterli nedenimiz yoktur.”[208] Bizim bilgi ve inanç üreten yeteneklerimizi sadece akıl ve onun türevi olan muhakeme yeteneği ile sınırlandırmak mümkün olmadığı gibi, onu diğer yeteneklerimizin üstünde bir yere koymak da doğru değildir. Akıl ve diğer bilgi üretme yetilerimiz, Reid’in deyimiyle “bütün işlerinde bir tutarlılık ve düzen gördüğümüz Yüce Kudret’in birer eseridir. Bütün eserlerinde bir tutarlılık ve düzen olduğu gibi, [onun yaratığı olan] insanın yeti ve yeteneklerinde de bir tutarlılık ve düzen olmalıdır.”[209] Öyleyse, insanın gerçeğe

---

206 Wolterstorff, “Can Belief in God be Rational If It Has No Foundations?”, s. 163.

207 Wolterstorff, “Can Belief in God be Rational If It Has No Foundations?”, s. 163.

208 Clark, **Return to Reason**, s. 147.

209 Reid, “An Inquiry”, s. 53.

ulaşması, ancak bütün bilişsel yeteneklerini kullanması ile mümkün olur, akıldan başka bilgi olanağı olmadığını iddia etmekle değil.

Hatta, Reid bir başka yerde bir adım daha öteye giderek, aklı tek rasyonellik aracı olarak aldığımızda, onun hiçbir şey yapamayacağını, *common sense* kapsamına giren diğer bilgi araçlarının akla malzeme ve materyal sunmadığı sürece onun etkisiz ve işlevsiz kalacağını da söyler:[210]

> Akıl ve bütün aklî muhakemeler bir ilk prensipten çıkmalıdır. Bu ilk prensibi de, kabul etmek zorunda olduğumuz yaratılış tarzımızdan, fıtratımızdan başka hiçbir şey veremez. Bu ilk prensip bizim yaratılışımızın bir parçasıdır. Akıl bizim uzakları görmemize yarayan teleskoba benzer. Nasıl ki göz olmadan teleskop hiçbir şey gösteremiyorsa, bu ilk prensip olmadan da akıl bir şey yapamaz. Bir matematikçi, bir aksiyomun doğruluğunu kanıtlayamaz ama onun doğruluğunu kabul etmeden ve o aksiyomu kullanmadan da hiçbir matematik sorununu çözemez. Bir tarihçi ya da tanıklık yapan bir kimse beş duyunun ve hafızanın güvenilir bir bilgi kaynağı oluşturduğunu kabul etmediği sürece hiçbir şey yapamaz. Bir naturalist filozof, doğanın sabit ve anlaşılabilir bir yapıda olduğunu kabul etmediği sürece hiçbir şey kanıtlayamaz.

Görüldüğü gibi Reid, bizim doğru bilgiye ve rasyonel inanca ulaşabilmemiz için akılla beraber, hatta akıldan önce daha başka bilgi kaynaklarımız olduğunu kabul etmemiz gerektiğini, aksi takdirde aklın, bilgiye ulaşma konusunda etkisiz ve hatta işlevsiz kalacağını söylemektedir.

Reid'in epistemolojisi, sadece, yukarıda ifade edilen, insana ilişkin bilişsel özellikleri Tanrı'nın yarattığına inanmaya eğilimli olduğumuz düşüncesi ile değil, aynı zamanda uygun şartlar ve gerekçeler oluştuğunda, -Calvin'in de sıklıkla vurguladığı gibi- Tanrı'nın insanı kendisine inanmaya doğal bir eğilimle yarattığı düşüncesi ile de uyum halindedir.[211] Reid'in epistemolojisinden hareketle şunu söyleyebiliriz ki, "teist, Tanrı'nın bizi sadece dış dünyanın, hafızanın ve başka insanların... varlığına inanmamıza olanak veren bilişsel bir yapıda yarattığına değil,

---

210 Reid, "An Inquiry", s. 57, 58.

211 Clark, **Return to Reason**, s. 148.

aynı zamanda kendisine inanmamıza da imkan veren bilişsel bir yapıda yarattığına inanabilir."[212]

Reid'in epistemoloji anlayışı ile ilgili olarak buraya kadar söylediklerimizi özetleyecek olursak, öncelikle, onun epistemolojisi Descartes'in kartezyen felesefesi ile başlayıp, Hume'un septisizmi ile zirveye ulaşan klasik temelciliğin bilgi anlayışına bir eleştiri niteliğindedir. Ona göre, bizim bilgilerimizin rasyonellik kriterini ya da bir diğer deyişle temelcilik ölçütünü klasik temelciliğin yaptığı gibi kendinden ap-açık, duyulara ap-açık ve yanlışlanamaz bilgilerle sınırlandırmak doğru değildir. Bizim, bu bilgilerin dışında bilimsel, mantıksal, matematiksel, ahlâki, dinî vb. alanlara ilişkin bir takım temel bilgilerimiz olabilir ve bu bilgiler klasik temelciliğin rasyonellik ölçütünü karşılamasalar bile, doğru ve rasyonel olarak kabul edilmelidirler.

Ayrıca Reid'e göre, bir bilginin ya da inancın doğruluğuna ilişkin genel kabulün, o bilginin/inancın doğrulanana değin yanlış olduğunu kabul etmek şeklinde değil, yanlışlanana değin doğruluğunu kabul etmek şeklinde olması gerekir. Aksi durumda sahip olduğumuz birçok inancın yanlış olduğuna baştan hükmetmemiz gerekecektir ki, bu da bizim inanç ve bilgi dünyamızı gereğinden fazla sınırlayacağı gibi, bilişsel yapımızın da doğru ve sağlıklı işlemediği anlamına gelecektir. Reid'e göre insanda 'inanmaya doğal bir eğilim' vardır ve bu eğilim, bizim bilişsel yapı ve yeteneklerimizi yaratan Tanrı tarafından bizlere verilmiştir.

Görüldüğü gibi Reid'in epistemolojisi ile Plantinga'nın epistemolojisi arasında ciddi benzerlikler ve etkileşimler vardır. Gerek klasik temelciliğe yöneltilen eleştiriler, gerekse dinî inancın rasyonelliğinin ölçütü konusunda Plantinga'nın Reid'in epistemolojisinden etkilendiği açıktır. Plantinga epistemolojik olarak Reid'den etkilendiği gibi teolojik olarak da Calvin'den ve Calvinist teolojiden etkilenmiştir. Bu nedenle onun dinî inancın rasyonelliği konusundaki görüşlerinin daha iyi anlaşılabilmesi için, Calvin'in iman, kurtuluş, kutsal kitap, vahiy ve özgürlük gibi konulardaki görüşlerinin ve bu görüşlerin Plantinga'yı nasıl etkilendiğinin bilinmesi gerektiğini düşünüyoruz.

---

212 Clark, **Return to Reason**, s. 148.

II. b. Dinsel Arkaplan: Kalvinist Teoloji

Hatırlanacağı üzere, doğal teolojiye yönelik reformist itirazlar ele alınırken Plantinga, Calvin'in ve Herman Bavinck, Karl Barth gibi kalvinist teologların görüşlerine sıklıkla referansta bulunuyordu. Ayrıca birçok çalışmada, reform epistemolojisinin, kalvinist epistemoloji adıyla da anıldığı dikkate alınacak olursa,[213] kalvinist teolojinin reform epistemoloji üzerinde ne kadar etkili olduğu biraz daha iyi anlaşılacaktır.

Batı düşünce tarihinde 'reformasyon teoloğu' ismiyle anılan ve Martin Luther'den sonra en önemli protestan reformcu olarak kabul edilen John Calvin'in aslî günah, önceden belirlenmişlik ve insânî özgürlük gibi konularda söyledikleri –ilerleyen sayfalarda görüleceği gibi- bir çok tartışmaya davetiye çıkarıyor gibi görünse de, çalışmamızın kapsamı ve ilgi alanı dışında kalmasından dolayı bu tartışmalara girmeyi gerekli görmüyoruz. Bizim buradaki amacımız Calvin'in teolojisinin ve bu teolojinin temel vurgularının Plantinga'nın dinî inancın delilsiz rasyonelliği konusundaki düşüncelerini ne şekilde ve ne oranda etkilediğini göstermeye çalışmaktır. Bu nedenle, biz kalvinist teolojiyi, reform epistemolojisini etkilediği şekliyle ve etkilediği kadarıyla ele almaya çalışacağız.

Calvin'in teolojisinin merkezinde Kutsal Kitap bulunur. O öncelikle bir kutsal kitap teoloğudur. Ona göre, dinsel düşüncesinin kaynağını ve dayanağını Kutsal Kitap oluşturur. Kendisini Kutsal Kitap'ın sadık bir hizmetçisi ve açıklayıcısı olarak gören Calvin, Kutsal Kitap'ta vahyedilenden başkasını araştırmayı bile hoş görmez.[214]

Calvin'in iman anlayışı da ancak imanın Kutsal Kitap'la olan ilişkisinin analizinden hareketle anlaşılabilir. Calvin'e göre Tanrı ancak Kutsal Kitap aracılığı ile bilinebilir. Tanrı'yı kendi bütünlüğü içerisinde, yani Yaratıcı, Kurtarıcı ve dünyanın Rabbi olarak bilmenin tek yolu budur. Tanrı'yı Kutsal Kitap'tan başka yerlerde arayanlar Tanrı'nın Sözü ile uyuşmayan her türlü günahkar ve yanlış inanca

---

[213] Yaran, **Tanrı İnancının Aklîliği**, s. 34; Peterson (ve dğrl), **Reason and Religious Belief**, s. 130, 131; Michael C. Czapkay Sudduth, "Calvin, Plantinga, and the Natural Knowledge of God: A Response to Beversluis",

http://philofreligion.homestead.com/files/Beversluis.html.

[214] T. H. L. Parker, **Calvin: An Introduction to His Thought**, Geoffrey Chapman, London, 1995, ss. 51-53.

kapı aralamış olurlar. **Institues**'de geçen şu cümle Calvin'in bu düşüncesinin en açık ifadesi olsa gerektir: "İnsan aklı, Tanrı'nın Kutsal Sözü'nden yardım ve destek almadan gerçek Tanrı'yı bulamaz. Tanrı'yı Söz'den başka yerde arayanlar yanlış ve batıl inançlarla uğraşmış olurlar"[215] Calvin'e göre, Tanrı'nın Sözü'nden elde ettiklerimiz dışında Tanrı hakkında konuşmamamız gerekir. Bu, Parker'ın ifadesi ile, Calvin'in sadece Kutsal Kitap'a dayandırdığı 'teolojik programı'dır.[216] Bu programa göre, Tanrı'nın bulunabileceği tek adres Kutsal Kitap'tır. "Madem ki Tanrı hakkında bilgi edineceğiz, O'nun bulunabileceği yere gitmemiz gerekir. Gitmemiz gereken yer Kutsal Kitap'tan başka bir yer değildir. Orada O'nu olduğu gibi bulacağız."[217] Tanrı'nın bilinmesi ve Tanrı'ya iman gibi konularda insan aklına güvenmeyen ve Kutsal Kitap'a başvurmadan elde edilen Tanrı hakkındaki her türlü bilgi ve düşünceyi spekülasyon olarak gören Calvin'e göre, Kutsal Kitap biricik bilgi kaynağı ve iman konusundaki tek otoritedir.

Kutsal Kitap'ı tek bilgi kaynağı ve vahyi iman konusundaki tek otorite olarak gören böylesi bir yaklaşımda teoloğun görevi de, Calvin'e göre, kulakları boş laflarla eğlendirmek ve oyalamak değil, doğru, güvenilir ve faydalı sözlerle vicdanları kuvvetlendirmeye çalışmak olamalıdır.[218] Calvin **Institues**'de "Ne düşüncelerimiz ne de ifadelerimiz Tanrı'nın Sözü'nün ulaştığı sınırların ilerisine gidebilirler... Öyleyse Tanrı'nın zatı ile ilgili bilgiyi O'na bırakalım.... Söz'den başka bir yere müracaat etmez ve O'nu, kendisini bize vahyettiği şekilde anlarsak, bu bilgiyi O'na terketmiş oluruz."[219] diyerek, Tanrı'yı anlamanın ve ona iman etmenin merkezine Kutsal Kitap'ı koyar ve Tanrı'ya ulaşmak için Kutsal Kitap dışındaki bütün araç ve vesileleri reddeder.

Kutsal Ruh'la ilgili hiçbir konunun salt akıl yürütme ile anlaşılamayacağını, bu tür konuların ancak ve sadece iman tecrübesi ile bilinebileceğini[220] söyleyen

---

215 Calvin, **Institues,** 1. 6. 4.

216 Parker, **Calvin: An Introduction to His Thought**, s. 52.

217 Calvin, **Institues**, I, 14, 3.

218 Calvin, **Institues**, 1. 14. 1.

219 Calvin, **Institues**, 1. 13. 21.

220 John Calvin, **Calvin's Commentaries Complete From the Calvin Translation Society Edition**, John: 14/17, **http://www.ccel.org/c/calvin/comment3/comm_index.htm.**

Calvin'e göre "Tanrı hakkında tabiattan çıkarsanan bütün deliller karanlıktır ve kurtuluş neticesi vermekten uzaktır."[221] "Hiçbir insan dünyanın ve kendisinin üstüne yükseltilmedikçe Tanrı'ya ulaşamaz."[222] Yani Tanrı'nın bilinmesi ve O'na iman edilmesi gibi temel dinî konular insanın salt aklıyla ve düşünme yetisiyle bilebileceği şeyler olmayıp bu tür konularda Kutsal Kitap'ın kılavuzluğu ve rehberliği kaçınılmazdır. Calvin güneş ile Tanrı arasındaki bir analojiden hareketle çıkarımsal bilgi ile iman arasındaki ilişkiyi şöyle anlatmaya çalışmaktadır: "Güneşi gözleriyle görmeleri insanların semaya yükselmelerine yetmediği gibi, insanların Tanrı hakkında bir takım çıkarımsal bilgilere sahip olmaları da, onların Tanrı ile irtibat kurmalarına ve kurtuluşa ermelerine yetmez."[223] Yani Calvin yaratılışı gereği insan zihninin imana giden yolu kendi başına bulamayacağını ve kurtuluşa eremeyeceğini, çünkü insan zihninin iman için gerekli olan niteliklerden yoksun olduğunu iddia etmektedir. Çünkü, aslî günahla kirlenen insan ruhu kendi başına Tanrı'yı bulabilecek güce sahip değildir. "Aslî günah, ruhumuzun her tarafına sinmiş ve hem Tanrı'nın gazabını haketmemize, hem de yanlış şeyler yapmamıza neden olan bozulmuş doğamızın miras alınmasıdır."[224] Yani insanlığın atası olan Adem tarafından işlenen o ilk günah ile insanlığın doğası bozulmuş ve hem bu günahkar durum, hem de bozulmuş doğa insanoğluna genetik olarak miras kalmıştır. Durum böyle olunca da, insan Kutsal Kitap'ın yardımı olmaksızın kendi kirlenmiş ruhuyla Tanrı'ya ulaşamamaktadır.

Calvin'in bu düşüncesinin arkaplanında iman-akıl/kanıt ve inanç-irâde arasında kurmuş olduğu ilişki yatmakta gibidir. Ona göre, iman Tanrı tarafından seçilmişlere verilmiş bir armağan idi ve ne insâni akıl, ne de insânî irâde imanda pek belirleyici bir rol oynayamıyordu. Çünkü iman, Calvin'e göre, adaletine ve mutlak otoritesine güvenilen Tanrı'nın ezelde seçtiği insanlara bir hediyesidir. Calvin'in kendi ifadeleri ile söyleyecek olursak, "imanın yeter sebebi, zihinlerimizin keskin

---

(07.02.2006) [Bu çalışmaya bundan sonra **Commentaries** kısaltmasıyla referansta bulunulacaktır.]

221 Calvin, **Institues**, 3. 2. 31.

222 Calvin, **Commentaries**, Eph.: 3/19.

223 Calvin, **Commentaries**, James, 2/19.

224 Calvin, **Institues,** 2. 1. 8.

kavrayışı değil, Tanrı'nın seçilmişlere olan özel çağrısıdır"[225] "İnsan tamamen Tanrı'ya bağımlıdır ve kurtuluşunu temin edecek kudret ve irâdeden yoksundur"[226] Calvin'e göre görünürde Tanrı'nın bazılarını seçmesi ve diğer bazılarını reddetmesi bizim nedenini bilemeyeceğimiz tarzda Tanrı'nın yüce kudretinin ve gizeminin bir işaretidir.[227] Ayrıca Tanrı'nın sevgisinin ve adaletinin kavranılamaz oluşundan dolayı bu sorunun akılcı bir çözümü de bulunmamaktadır.[228] Durum böyle olunca, insan iman ve kurtuluş konusunda hiçbir tercih hakkına ve gücüne sahip olamıyor, Tanrı mutlak kudret ve irâdesi ile bir tercihte bulunarak, bazı insanları ilahi ödül için, bazılarını ise ilâhi ceza için önceden belirlemiş oluyordu.

Görüldüğü gibi teolojisini 'Tanrı'nın tam ve mutlak otoritesi ve insanın da Tanrı karşısındaki mutlak acziyeti ve çaresizliği' üzerine kuran Calvin, Tanrı ile insan arasına radikal bir mesafe koymaktadır. Bu mesafe Calvin'in vahiy anlayışında da belirleyici olmaktadır. Aslî günahla kirlenmiş olan insanoğlunun Tanrı'yı bilmesi mümkün değildir. Bu, ancak Tanrı'nın yüce merhameti ve lütfu gereği kendisini vahyetmesi ile mümkündür. Bu bağlamda Kutsal Kitap, Tanrı'nın gizeminin bizzat Tanrı tarafından açığa vurulması ve Tanrı'nın, kirlenmiş ve günahkar insana kendisini ifşâ etmesidir.

Calvin'in, vahyi iki farklı anlamda ve bağlamda kullanmakta olduğu görülmektedir. İlki, doğal vahiy de diyebileceğimiz tarzda insanların Tanrı hakkında doğuştan getirdikleri bilgiye, onların ruhlarında saklı olan Tanrı fikrine işaret etmektedir. İkincisi ise, Tanrı'nın kendisini Kutsal Kitap'ın özü olan İsa Mesih'te ifşa etmesi, açığa çıkarması şeklinde özel vahiy olarak isimlendirebileceğimiz vahiy türüdür. İkinci anlamdaki vahiy, aslî günahla kirlenmiş ve düşüşle cezalandırılmış insanoğlunun kendi kurtuluşunu sağlayacak güçten yoksun olması nedeniyle, Tanrı'nın merhameti ve lütfu ile devreye girmesini ifade eder. İnsanın kurtuluşunu dileyen Tanrı, Söz'ünü İsa Mesih'in bedeninde vücuda getirmiş, Kutsal Kitap'ta

---

[225] Calvin, **Commentaries**, II. Pet.: 1/3.

[226] Calvin, **Commentaries**, Eph.: 1/ 4.

[227] McGrath Alister, **A Life of Calvin: A Study in the Shaping of Western Culture**, Oxford, 1990, ss. 209-305.

[228] Karen Armstrong, **Tanrı'nın Tarihi**, çev. Oktay Özel, Hamide Koyukan, Kudret Emiroğlu, Ayraç Yayınları, Ankara, 1988, s. 356.

yazıya dökmüştür. Dolayısıyla, insanların kurtuluşa ermeleri de ancak bu tarzdaki bir ilâhi vahiyle mümkündür.

Calvin'in doğal vahiy anlayışı ise, insan zihninde inkar edilemez tarzda bir Tanrı fikrinin mevcut olduğu düşüncesine dayanır. Plantinga'ya göre, Calvin'in "ilahi his" *(sensus divinitatius)*[229] olarak isimlendirdiği bu düşünce aynı zamanda onun dinî epistemolojisinin de özünü oluşturur. Ona göre tüm insanlar Tanrı vergisi ve ortak bir yetenek olarak bu düşünceye sahiptir. Bu düşünceye göre bütün insanlar sadece Tanrı'yı bilme ve ona inanma imkanına sahip olarak değil, aynı zamanda Tanrı'yı bilir olarak dünyaya gelirler.[230] Yani Tanrı bir sanatkarın kendi eserine mührünü vurması gibi bütün insanların kalbine ve zihnine, daha yaratılmadan önce kendi mührünü vurmuştur ve insanlar bu mühürle, bu inançla beraber dünyaya gelirler. Doğal Teolojiye Yönelik Reformist İtiraz konusu işlenirken de gördüğümüz gibi, Calvin'e göre, "insan zihninde İlâhi Varlığın farkındalığına ilişkin doğal bir eğilim, yatkınlık vardır. Bu tartışma götürmez bir gerçektir."[231] "Tanrı dinin tohumunu insanın kalbine ekmiştir."[232] "Dünyanın başlangıcından bugüne değin dinsiz ne bir bölge, ne bir şehir, ne de bir aile olmuştur. İlahi Varlığa ilişkin herkesin kalbine atfedilmiş gizli bir itiraf vardır."[233]

Calvin anılan bu Tanrı bilgisini, insanların doğuştan sahip oldukları içsel bilgi ile, dolaysız his ile sınırlamaz. Ona göre, Tanrı kendisini dış dünyada, fizik alemde ve bu alemin düzen ve estetiğinde de ifşa etmiştir. Tüm mahlûkat yaratıcısının varlığına işaret eden bir argüman olarak işlev görür. "Tanrı'nın zâtı insanların anlayamayacakları bir niteliktedir... Ancak mahlûkatta Tanrı'nın varlığının ve gücünün işaretleri açık ve net olarak bulunmaktadır."[234] "Hiçbir şey görmemiş ve öğrenmemiş bir insan (topluluk) bile, sadece gözlerinin yardımı ile, ilâhi sanatın muhteşemliğinin farkına varabilir. Çünkü Tanrı, kendisini bu sayısız miktardaki ve

---

229 Plantinga, **WCB,** s. 172.

230 Paul Helm, "John Calvin, Sensus Divinitatius and The Effect of Sin", **International Journal for Philosophy of Religion,** (43), Kluwer Academic Publishers, Netherlands, 1998, s. 88.

231 Calvin, **Institues,** 1. 3. 1.

232 Calvin, **Institues,** 1. 4. 1.

233 Calvin, **Institues,** 1. 3. 1.

234 Calvin, **Institues,** 1. 5. 1.

ilahi ev sahibinin çok iyi tasarımlanmış güzelliklerinde ifşa eder.[235] Calvin'in doğal vahiy anlayışı olarak nitelendirilebilecek olan insanın hem kendi doğasından, hem de tabiatın yapı ve işleyişinden ulaşılan Tanrı bilgisi, görüldüğü gibi Calvin'e göre, insanı Tanrı inancına ve Tanrı'nın bilgisine götüren temel araçlardandır. Calvin'e göre doğal vahiy insanları 'Tanrı bilgisine iletme' konusunda yeterli iken, 'kurtuluşa erdirme' konusunda yetersizdir. Doğal vahyin faaliyet ve etki alanı, insanların Tanrı bilgisine ve inancına ulaşması ile sınırlıdır. Doğal vahiy yaratıcı bir Tanrı'nın varlığı hakkında bilgi verirken, insanların kurtuluşlarına dair bir bilgi sunmamaktadır. Bu bilgiyi veren, insanlara kurtuluş reçetesi sunan ise, Tanrı'nın kendisini Kutsal Kitap'ın özü olan İsa Mesih'te ifşa ettiği özel vahiydir.

Calvin'in doğal vahiy anlayışı, onun dinlerin kökeni ve dinî bilincin oluşumu konusundaki görüşlerini de aydınlatır niteliktedir. Ona göre insanlığın tarih boyunca geçirmiş olduğu dinsel deneyimler, insanlığın dinî bilincinin bir oluşum ve gelişim sürecini değil, aksine insanın doğasında bulunan Tanrı inancının ve din duygusunun farklı versiyonlara bürünmüş şekillerini yansıtmaktadır. Tarih boyunca filozofların ve peygamberlerin ortaya koymuş olduğu tanrılar da, doğal vahiy yoluyla insana yaratılıştan verilen Tanrı inancının çarpıtılmış ve bozulmuş şekillerinden başka bir şey değildir.

Görüldüğü gibi Calvin'in epistemolojisi ile teolojisi içiçe geçmiş gibidir. Tanrı'nın bilinebilmesini ve ona iman edilebilmesini Kutsal Kitap'la ve kalvinist teolojinin vahiy anlayışı ile yakından ilişkilendiren Calvin'e göre, Tanrı ancak tanrısal vahiy aracılığı ile bilinebilir. Buradaki vahiy de çift anlamlı bir olgudur. O imanı ve Tanrı'yı bilmeyi bir yandan Kutsal Kitap'la ve İsa Mesih'in bedeninde somutlaşmış Tanrı'nın sözü ile ilişkilendirirken, diğer yandan insanların Tanrı hakkında doğuştan getirdiklerini düşündüğü bilgiyle, onların ruhlarında saklı olan Tanrı fikri ile ilişkilendirir. İnsanların Tanrı'yı bilmeleri için yeterli, ancak kurtuluşları için yetersiz olan ve *İlahi His* olarak isimlendirdiği bir yeti ya da doğal bir yatkınlık vardır. Plantinga'nın dinî epistemolojisinin çıkış noktasını oluşturan bu yaklaşıma/anlayışa göre, Tanrı insanları kendi ilahi varlığının farkına varacak bir özde yaratmıştır. Yani insan zihninde ilahi varlığın farkındalığına ilişkin doğal bir

---

[235] Calvin, **Institues,** 1. 3. 1

eğilim vardır ve bu eğilim insanın kurtuluşu için yeterli değilse bile, Tanrı'yı bilmesi, tanıması ve ona iman etmesi için yeterlidir. Aynı zamanda bu eğilim Tanrı inancının temeli olduğu gibi, o inancın rasyonelliğinin de ölçütüdür.

I. c. Upuygun Temel İnanç

Bir önceki bölümde de ifade etmeye çalıştığımız gibi teolojik arkaplanını kalvinizmin ve onun iman anlayışının; epistemolojik arkaplanını da ünlü İskoç filozof Thomas Reid'in rasyonalizme ve onun epistemoloji alanındaki temsilcisi olan klasik temelciliğe karşı geliştirmiş olduğu ve onun ismiyle anılan reidian epistemolojinin oluşturduğu reform epistemolojisinin en temel vurgusu iman-kanıt ilişkisi bağlamında imanın 'upuygun temel' olduğu düşüncesi idi.

Özünde ateistik evidentializme ve onun dayandığı klasik temelciliğe eleştiri niteliğinde olan, bununla birlikte aydınlanma dönemi filozofları tarafından sıklıkla vurgulanan deistik bir din tarzındaki doğal teolojiye de reddiye özelliği taşıyan reform epistemolojisinin en temel iddiası dinî inançların 'temel inanç' olduğu şeklindeki iddiadır. Reform epistemolojisine göre, 'Tanrı vardır' şeklindeki bir önerme ve diğer temel teistik önermeler, herhangi bir kanıt tarafından desteklenmeseler bile, tamamen rasyonel ve tam anlamıyla tasdik edilmiş inançlar olarak kabul edilebilirler. Reform epistemolojisinin geliştirmeye çalıştığı bu yaklaşımın iki dayanağı olduğu söylenilebilir. [236] İlki, klasik temelciliğin temel inanç kriterinin doğru ve yeterli olmadığı şeklindeki iddiadır. Çünkü bu kriter daha önce de ifade ettiğimiz gibi, hem bir dizi temel önermeyi dışlamaktadır; hem de kendi kendisine referansla tutarsızdır. Dolayısıyla doğru kabul edilebilmesi için herhangi bir gerekçe bulunmamaktadır. Daha çok yıkıcı nitelikteki bu çabasına karşılık, reform epistemolojisinin ikinci kaynağı yapıcı nitelikte olup, klasik temelciliğin reddedilen bu rasyonelik kriterine bir alternatif olarak, epistemik haklı çıkarım koşullarını daha iyi yerine getiren bir kriter ve yöntem bulma çabasıdır ki, buna göre, gerekli koşullar oluştuğunda, Tanrı inancı da, diğer temel inançlarımız gibi gerçek

---

[236] Peterson (ve dğrl), **Reason and Religious Belief**, s. 119; J. Wesley Robbins, "Does Belief in God Need Proof?", **Faith and Philosophy**, (2/3), 1985, s. 272.

anlamda temel bir inanç olabilir.[237] Delilsel dayanaklarının olmaması, onların rasyonel ve doğrulanmış bir inanç olma olanaklarını ortadan kaldırmadığı gibi reform epistemolojisinin dayandığı Reid'in ve Calvin'in epistemolojilerine göre, Tanrı bilgisi ve o bilginin üzerine inşâ edilecek inanç doğal teolojinin kullandığı gibi çıkarımsal ve delilsel bilgilere dayanmaz, aksine o dolaysız bir bilgi/inançtır.[238] Çünkü bizim sahip olduğumuz inançların ve onların ifadesi olan yargılarımızın (önermelerin) tümü, kendilerinin dışındaki başka inançların ve bilgilerin doğruluğuna dayalı delillerle ispatlanmak durumunda değildir. Sahip olduğumuz inançlarımızın bazıları, rasyonel olmak veya doğrulanmak için kanıtlanmaya, haricî bir desteğe gereksinim duymazlar, çünkü o inançlarımızın oluşumunda bir takım özel tecrübelerimiz ve arkaplan bilgilerimiz rol oynamaktadır.[239]

Bu noktada ifade etmek gerekir ki, Plantinga'nın 'temel inanç' algısı kimi yönleriyle Alston'ın 'algı tecrübesi' ve Hick'in 'delilsiz rasyonel inanç'ı ile ciddi benzerlikler içermekte gibi görünmektedir. Plantinga'nın temel inanç konusundaki düşüncelerinin detaylarına geçmeden önce, Alston ve Hick'in söz konusu düşünceleri üzerinde bir miktar durmanın ve genel bir bilgi vermenin konumuzun daha iyi anlaşılabilmesi için gerekli olduğunu düşünüyoruz. Alston'ın algı tecrübesi özü itibariyle, Tanrı hakkındaki inanç ve kanaatlerimizin oluşumunda dinsel algı ve tecrübelerimizin oynadığı rolün, duyusal algılarımızın fiziksel dünya hakkındaki inanç ve kanaatlerimizin oluşumunda oynadığı role epistemik açıdan önemli ölçüde benzediği iddiasına dayanmaktadır. Yani Alston dinsel algı ve tecrübelerimizin epistemik statüsünü, -deyim yerindeyse- olağan algısal tecrübelerimizin epistemik statüsü ile eşitleyerek, Tanrı'nın varlığını dinsel tecrübe temelinde haklılamaya çalışmaktadır.[240] Alston'ın asıl tezi kendi ifadesi ile şu şekildedir: "Nasıl ki duyu tecrübesi [fiziksel dünya hakkındaki] algısal inanç ve kanaatlerimizin doğrulanması

---

237 Mehmet Sait Rençber, "Plantinga ve Tanrı İnancının Temelselliği", **Felsefe Dünyası** (39), 2004, s. 28 vd.

238 Plantinga, **WCB**, s. 175.

239 Robbins, "Does Belief in God Need Proof", s. 272.

240 Gerçi, Alston algısal tecrübelerimizin dış dünya hakkındaki bilgilerimizin tek kaynağı olmadığı gibi, dinsel tecrübelerimizin de Tanrı hakkındaki inançlarımızın tek kaynağı olmadığını, olamayacağını kabul eder; ama bununla birlikte, dinsel tecrübelerimizin Tanrı'ya olan inancımızın aslî temeli *(essential basis)* olduğunu da ileri sürer. William P. Alston, "Perceiving God", **Journal for Philosophy**, (83), 1986, s. 655.

ve haklılanması konusunda bizim için bir dayanak teşkil ediyor ve [söz konusu inancımızın doğruluğuna] kaynaklık yapıyorsa, aynı şekilde, varsayılan Tanrı'yı tecrübe etme de dinsel inanç ve kanaatlerimizin doğrulanması ve haklılığının gösterilmesi konusunda bizim için bir dayanak oluşturmaktadır."[241] Bu alıntıdan da anlaşılacağı üzere, 'Tanrı'yı tecrübe etme'nin aslı itibariyle 'fiziksel nesneleri duyularla algılama' ile aynı yapıya ve her iki algı türünün de eşit epistemik değere sahip olduğunu ileri süren Alston bu iki algı türü arasındaki benzerliği şu şekildeki bir analoji ile açıklamaya çalışır. "Eğer bir şey 'köpeğimin kuyruğunu salladığı' şeklinde kendisini bana görsel olarak sunuyorsa, ve buna dayanarak ben de, köpeğimin kuyruğunu salladığına inanıyorsam, ben bu inancımda haklı sayılırım. Çünkü bana öyle göründüğü [yani o şekilde bir algıya sahip olduğum] için, köpeğimin kuyruğunu salladığına inanıyorum, ve bu nedenle de [bu inancımda] haklı kabul ediliyorum. Aynı şekilde, 'Tanrı'yı algılama'nın da bir şeyin kendisini birinin tecrübesine 'Tanrı'nın şunu veya bunu yaptığı' şeklinde sunması meselesi olarak düşünüyorum. Bu nedenle burada da [tecrübe sahibi] kişi, Tanrı'nın kendisini ona sunduğuna ya da Tanrı'nın ona yönelik olarak şunu ya da bunu yaptığına inanmakta haklıdır. Çünkü objenin ona sunuluşu bu şekildedir."[242] Yani Alston'a göre, Tanrı'nın bir tecrübeye konu olması, Tanrı'nın kendisini bir kimsenin tecrübesine bir şekilde sunması ve o kimsenin de o tecrübe yoluyla Tanrı'nın farkına varması demektir. Alston'ın bu yaklaşımı özü itibariyle, "*S*'nin *X*'i algılaması, en basit ifadesiyle *X*'in *S*'ye şu yada bu şekilde görünmesinden başka bir şey değildir"[243] şeklinde tanımlanabilecek olan 'görünme kuramı'na dayandırılmakta ve hem dış dünyaya ilişkin olağan duyusal algılarımız, hem de Tanrı'nın ve onun fiillerine/sıfatlarına ilişkin dinsel algılarımız böylesi bir çerçeve içerisinde temellendirilmeye çalışılmaktadır. Aslında Alston bu iddiasına yöneltilebilecek eleştirilerin farkına vararak, aralarındaki paradigmal farklılıklara rağmen duyu tecrübesi ile dinî tecrübe arasında yapısal bir benzerliğin olduğunu ve bu nedenle de, dinsel tecrübenin, dinî epistemolojide bağımsız bir bilgi kaynağı ve rasyonellik ölçütü olarak kullanılabileceğini söyler.

---

241 Alston, "Perceiving God", s. 655.

242 Alston, "Perceiving God" s. 656.

243 William P. Alston, **Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience**, Cornell Unv. Press, Ithaca, 1991, s. 55.

Görüldüğü gibi Alston dinsel algılarımızı duyusal algılarımızla eşit epistemik standarda taşıyarak, Tanrı inancını 'dinî tecrübe' zemininde haklılamaya çalışırken, Tanrı inancının temellendirilmesi konusunda bir çok yönüyle Plantinga ile benzer şeyler ileri sürmekte gibidir. Aynı Alston gibi Plantinga da, dinsel algılarımızın dinî inançlarımızın oluşumunda ve korunmasında bağımsız bir rol oynadığını söyler. Ayrıca, bu algılarımız, duyusal algılarımızla her ne kadar farklılıklar arzetse de, bağımsız bir epistemik değere sahiptir ve dinî inancımızın rasyonelliğinin de yeter-koşuludur.

Her ne kadar Tanrı inancını temellendirme konusuna yaklaşımları belli ölçülerde farklılıklar taşısa da, Hick'le Plantinga'nın, dinî açıdan tahkikin gereksizliği/işlevsizliği ve inancı çıkarımsal bir delile dayandırmama konusundaki görüşleri de belli oranda örtüşür gibi görünmektedir. Hick'in dinî açıdan rasyonel değerlendirmenin gereksizliği konusundaki iddiasının temelde iki gerekçeye dayandığı söylenebilir. Felsefî nitelikteki ilk gerekçeye göre, evren dinî açıdan 'anlaşılmaz bir müphemlik' *(inscrutable ambiguity)* içermektedir; o bazı yönleriyle dinî mukabeleye davet ederken, bazı yönleri ile de bunu reddetmektedir. Evren dinî açıdan müphem, anlamı ve işareti belirsiz bir yapıdadır. Bu nedenle de, teistik deliller naturalistik, naturalistik deliller de teistik olarak yorumlanabilir.[244] Wittgenstein'in 'gibi görmek' *(seeing as)* kuramından etkilenerek, içinde yaşadığımız evrenin psikolojide kullanılan çift anlamlı resimlere benzediğini söyleyen Hick'e göre, insanlar evrenden elde ettikleri resmi dinî açıdan yorumlayarak onu Tanrı'nın faaliyet alanı olarak görebilecekleri gibi, tamamıyla

---

[244] John Hick, **An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent**, The Macmillan Press, London, 1989, s. 123, 124; Hick'e göre, Tanrı'nın varlığı, evren ve evrenin işleyişinden çıkarsanan kanıtlar aracalığıyla temellendirilemeyeceği gibi, çıkarsanan kanıtlar onun varlığını yokluğundan daha olası bile kılamazlar. Çünkü Tanrı adına üretilecek bütün kanıtlar ya ontolojik kanıtta olduğu gibi, *a priori* ya da kozmolojik ve teleolojik kanıtlarda olduğu gibi *a posteriori* olmak durumundadır. Hick'e göre *a priori* kanıtlar kavramsal düzeyde kalmaya mahkum oldukları, *a posteriori* kanıtlar da, sonucun, ileri sürülen öncüllerde üstü-örtük biçimde kabul edilmiş olmasından doğan savı-kanıtsama hatasına düşmekten kurtulamayacakları için başarısız olmak zorundadır. Ayrıca, inançla ilişkilendirildiğinde olasılık kavramı açık bir anlamdan yoksun olduğu için Tanrı'nın varlığı olasılık düzeyinde dahi temellendirilemez. John Hick, "Kanıta Dayanmayan Rasyonel Teist İnanç", çev. Ferit Uslu, **Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi**, (2/1), Çorum, 2002, s. 305, 306. Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Ferit Uslu, **İmanı Temellendirme**, Ankara Okulu Yayınları, 2004, Ankara, s. 135-139; Cafer Sadık Yaran, "John Hick'in Din Felsefesinde Dinsel Çoğulculuk", **İslam ve Öteki: Dinlerin Doğruluk/Kurtarıcılık ve Bir Arada Yaşama Sorunu,** (ed) Cafer Sadık Yaran, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2001, s. 133 vd.

naturalistik bir bakış açısıyla aşkın bir anlamı olmayan salt doğal bir düzen içerisinde de yorumlayabilirler.[245] Sonuçta, düşünsel bir zeminden hareket ederek evrende ve doğada dinî açıdan olumlu ya da olumsuz bir anlam bulmaya çalışan insan aklı oradan eli boş dönmeye mahkumdur.

Dinî nitelikteki ikinci gerekçeye göre ise, Tanrı kanıtlanması gereken bir varlık değil tecrübe edilmesi gereken bir gerçekliktir.[246] İnsan için iki temel bilgi edinme yolu olduğunu söyleyen Hick'e göre, bunların ilki Descartes tarafından savunulan rasyonalizm, diğer ise Hume'un şahsında temsil edilen empirizmdir. Hick burada tercihini Hume'dan yana kullanır ve dini bilgi edinme konusunda en sağlıklı yolun empristik yol olduğunu ileri sürer.[247] Ona göre bu yol, Kitab-ı Mukaddes'in formule edilmemiş epistemolojisi ile de uygunluk arzetmektedir. Nitekim, Kutsal Kitap bu konuda kanıtlar üretme çabasına girmediği gibi, peygamberler de Tanrı'yı 'çıkarsanmış bir varlık' olarak değil 'tecrübe edilen bir gerçeklik' olarak düşünmüşlerdir. Onlar için Tanrı aklî gerekçelerle test edilen bir hipotez değil, yaşamlarına anlam veren tek realite idi. Kitab-ı Mukaddes felsefî akıl yürütmeyle İlahî Gerçek'in tanınacağını ileri sürmek yerine, baştan sona bunu teslim edilmiş bir şey olarak kabul eder.[248]

Görüldüğü gibi Hick, Tanrı inancını haricî bir kanıta gereksinim duymadan, dinî tecrübe zemininde temellendirmeye çalışır ve inancın da böylesi bir temele dayanması gerektiğini salık verir. Herhangi bir delile baş vurmadan dış dünyanın

---

245 Hick, **An Interpretation of Religion**, ss. 140-142; John Hick, **Philosophy of Religion**, Prentice-Hall Inc., Englewood Cliffs, 1963, s. 71, 72. Konuyla ilgili detaylı bilgi için bkz. Uslu, **İmanı Temellendirme**, ss. 142-149 ; Yaran, "John Hick'in Din Felsefesinde Dinsel Çoğulculuk", ss. 132-134; Yaran, **Tanrı İnancının Aklîliği**, ss. 39-42.

246 Hick, "Kanıta Dayanmayan Rasyonel Teist İnanç", s. 307, 308. Hick'in ifadeleri ile, "Kitab-ı Mukaddes'in pek çok sayfası, içinde boylu boyunca yürüyen devasa bir varlığın ayak sesleriyle bir binanın yankılanması gibi, Tanrı'nın hazır bulunuşu duygusuyla yankılanır. Hick, "Kanıta Dayanmayan Rasyonel Teist İnanç", s. 307, 308.

247 John Hick, **Philosophy of Religion**, s. 58, 59.

248 Hatta Hick, aynı Plantinga gibi, Tanrı'nın varlığı konusunda bir kanıt bulmaya çalışan kimseyi, kendi hayatının büyük ölçüde anlamını ve değerini oluşturan karısının ve ailesinin varlığı hakkında felsefî kanıt bulmaya çalışan kimsenin durumuna benzetir. Hick, **Philosophy of Religion,** s. 61; Hick, "Kanıta Dayanmayan Rasyonel Teist İnanç", s. 307, 308 Ayrıca kanıt aracılığıyla Tanrı'ya ulaşma çabasını 'salt akademik bir ilgi' olarak niteleyen Hick, böylesi bir Tanrı'nın da, Pascal'a gönderme yaparak, 'İbrahim'in, İshak'ın, Yakub'un tanrısından çok; felsefecilerin, akademisyenlerin tanrısı' olacağını söyler. Hick, **Philosophy of Religion**, s. 61.

gerçekliğine, başka zihinlerin (kişilerin) varlığına inanıldığı gibi, aynı tecrübî kesinlikle Tanrı'nın varlığına da inanılması gerektiğini söyleyen Hick, böylesi bir inancı 'delilsiz rasyonel inanç'[249] olarak isimlendirir.

Aslında Hick, Kant'a benzer bir biçimde aklın metafizik alandaki ikilemlerimizi çözmekte bize yardımcı olamayacağını savunmakta; yine Kant gibi Tanrı'nın varlığını bir postülat olarak benimsemekle tercihini teizmden yana kullanmakta; bununla birlikte Kant'tan farklı olarak tercihini pratik ahlak yerine 'dinî tecrübe'ye dayandırmaktadır.[250] Burada onun üzerinde durduğu dinî tecrübe de, kimi seçkin kimselerin yaşadıkları Tanrı'yı 'görme' ya da onunla 'buluşma' şeklindeki *hulûl* ve *ittihâl* düzeyine varan yoğun mistik hal ya da sezgisel tecrübe olmayıp, sıradan insanların bile sahip oldukları temel inançlar düzeyinde yaşanan bir tecrübedir. Hick, insanların inançlarından çoğunun, örneğin, bir maddi dünyanın varlığına inanç, veya cisimlerin geçmişte davrandıklarını gözlediğimiz gibi davranmaya devam edeceklerine inanç, veya belli bazı objektif ahlâki doğrulukların olduğuna inanç gibi temel inançların, hakkında tartışılamayacak inançlar olduğunu savunur. Bunlara inanmamak için belli bir özgürlüğümüz varsa da, genelde bunlara, tartışmaksızın, sadece inanırız. Hick'e göre, -aynı Plantinga'nın ileri sürdüğü gibi- dünyanın Tanrı tarafından yaratıldığı ve yönetildiği de eşit ölçüde temel bir inançtır; dolayısıyla kanıtlar göstererek tartışmak için uygun bir konu değildir.[251] Dolayısıyla bir teistin Tanrı'ya olan inancı her hangi bir kanıta dayanmasa da rasyonel olabilir, çünkü o inancın oluşumunda rol alan temel unsur, o kimsenin yaşadığı bir takım özel tecrübeleridir. Bu tecrübelerin de, nesnel ve genel geçer ölçeklerde test edilmesi mümkün değildir.

Plantinga'ya göre de, Tanrı inancı aynı Alston ve Hick'in yaklaşımlarında gördüğümüz gibi temel bir inançtır. Plantinga'nın ifadeleri ile de, "inançlarını herhangi bir kanıta, argümana dayandırmasalar, inançları hakkında herhangi bir delile sahip olmasalar da, Hıristiyanların [teistlerin], Tanrı'ya inanmaya rasyonel

---

[249] Hick, **Philosophy of Religion**, s. 60, 61; Ayrıntılı bilgi için bkz Hick, "Kanıta Dayanmayan Rasyonel Teist İnanç", ss. 305-324.

[250] Yaran, "John Hick'in Din Felsefesinde Dinsel Çoğulculuk", s. 134.

[251] John Hick, **Faith and Knowledge**, Cornell University Press, Ithaca and London, s. 119, Yaran, **Tanrı İnancının Aklîliği**, s. 42'den naklen.

olarak hakları vardır."[252] "Hıristiyan inancının [veya daha genel bir deyişle teistik inancın] doğrulanmış, haklılanmış olması için, onun önermesel kanıtlara ihtiyaç duyduğu şeklindeki bir inancı doğru olarak kabul etmek için hiçbir neden olduğunu düşünmüyorum."[253]

Öyle görünüyor ki, Plantinga ve diğer reform epistemologları Tanrı'ya imanın temel bir inanç konusu olduğunu söylerken, yakın zamanlara kadar filozoflarca kabul edilegelmiş temel inançlara ait iki özelliği reddetmekte gibidirler. Onlara göre, I. Temel inançlar, kendinden apaçık, duyulara apaçık ve yanlışlanma olanağı olmayan inançlardan ibarettir. II. Temel inançlar, tüm insanlar için ortak inançlardır. Bu iki özellik daha önce de gördüğümüz gibi, klasik temelciliğin rasyonellik ölçütü idi. Plantinga'ya göre, temel inançların sadece kendinden apaçık ve duyulara apaçık inançlara hasredilmesi, *a priori* bir dogma olduğu gibi, onların tüm insanlar arasında ortak olması da gerekmez. Aksine farklı düzeylerde epistemik arkaplana sahip insanlar ve farklı bilişsel yapılar için, birbirinden farklı temel inançlar düşünülebilir. Tanrı inancının da, onu temel bir inanç olarak gören mü'min için temel bir inanç olması için hiçbir engel yoktur. Bu sebeple de Tanrı'ya iman önermesel doğrulukların tasdîkiyle ilgili olmasına rağmen, temellendirilmeye gereksinim duyulmayan bir inançtır.[254]

Plantinga'ya göre, temel inançların iki ana özelliği vardır. Temel inançlar, I. psikolojik olarak doğrudandır *(psychologically direct)* II. Epistemolojik olarak da dolaysızdır *(epistemically noninferrential).* Yani bir inancın psikolojik olarak doğrudanlığı, onun başka bir inanca ya da önermeye dayanmaması anlamına gelirken; epistemolojik olarak dolaysızlığı da, onun epistemik açıdan haklılanması için herhangi bir argümana gereksinim duymaması; doğruluğunu, haklılığını kendi içinde barındırması anlamına gelir. Sonuç olarak, Plantinga'ya göre, bir inanç eğer ifade ettiğimiz şekilde psikolojik bir niteliğe sahip ise o, temel bir inançtır; eğer buna epistemik nitelik de eklenmişse, upuygun temel inançtır. Yani, bir inancın psikolojik içeriği onun 'temel' olmasının ölçütü iken, epistemolojik içeriği de 'upuygun temel' olmasının ölçütüdür.

---

252 Plantinga, **WCB**, s. 91.

253 Plantinga, **WCB**, s. 91.

254 Plantinga, "Is Belief in God Properly Basic?", ss. 41-51.

Plantinga'ya göre, doğru olarak kabul edilebilmeleri için delilsel bir desteğe gereksinim duymamaları ve kanıtlanma yükümlülüğünden muaf olmaları, temel inançların temelsiz *(graundless)*, zeminsiz ve keyfi *(arbitrary)* olduğu anlamına gelmemelidir.[255] Burada, Plantinga'nın temelciliğinin, Norman Malcolm (1911-1990) tarafından temsil edilen "temelsiz inanç"[256] ve epistemik davranışçılık bağlamında temelciliğe ciddi eleştiriler yönelten çağdaş Amerika'lı filozof Richard Rorty'nin (1931-) "anti-temelcilik"[257]i ile karıştırılmaması gerektiğinin altını

---

255 Plantinga, "RBG", s. 80, Robbins, "Does Belief in God Need Proof?", s. 272.

256 Temel hareket noktasını Wittgenstein'in "İnanç bir delil ya da temel üzerinde ortaya çıkmadığı gibi, o temelin çökmesiyle de yok olmaz. O temelsizdir" şeklindeki aforizmasından alan Malcolm'a göre, dinsel inançlar her hangi bir temele dayanmazlar. Bu gerçek, en çok da çocukların öğrenme yöntemlerinde kendini gösterir. Onlara şeylerin adları söylenir, onlar da söyleneni sorgulamaksızın kendilerine aktarıldığı gibi kabul ederler. İnançlarını bunun üzerine kururlar. Işin ilginç tarafı Malcolm'a göre, yetişkinler de bilim, sanat, etik ve estetik gibi hayatın bir çok alanında bu tür inançlara sahiptirler. Ayrıca Malcolm'a göre, bizler çeşitli yapısal ilkeler *(framework principles)* tarafından belirlenen bir sistem içerisinde doğar ve o sistem içerisinde büyürüz. Şeyler hakkındaki doğrulamalarımızı/ yanlışlamalarımızı o sistem içerisinde yaparız, ama o sistemin kendisi ne doğrulanabilir ne de yanlışlanabilir. Yaşama evrenimizi (sistemimizi) belirleyen bu yapısal ilkeleri teste tutmak veya bir takım delillerle temellendirmek mümkün değildir. Biz ancak onları sorgulamaksızın kabul ederiz. Dinsel inançlarımız da içinde yaşadığımız/yetiştiğimiz sistemin bir parçası olup, çoğu durumda onu, bize sunulduğu gibi alır, kabul ederiz. Geniş bilgi için bkz. Norman Malcolm, "The Groundlessness of Belief" **Contemporary Perspectives on Religious Epistemology,** (ed) R. Dougles Gievvet & Brendon Sweetman, Oxford University Press, Oxford, 1992. ss. 92-102.

257 Aslen Kuzey Amerika'lı olmasına ve Analitik felsefe geleneği içinden gelmesine rağmen, Kıta Avrupası felsefe geleneğinin yöntem ve tekniklerini kullanan ancak pragmatik felsefenin sözcülerinden ve sol entelektüel düşüncenin seçkin isimlerinden olan Rorty, klasik temelciliğin bütün versiyonlarını reddeder. Gerçek, gerçeklik, doğruluk ya da hakikat ile ilgili sorular sorulamayacağını, sorulsa da bunlara yanıt alınamayacağını savlayan Rorty'ye göre, kendilerine dayanarak dünyayı ve hayatı anlamlandırabileceğimiz nesnel ve evrensel bilgi ölçütleri bulunmamaktadır. Rorty'ye göre, her türlü yargı ve inanç içinde bulunduğu sosyal yapıya ve tarihsel bağlama göre anlam/doğruluk kazanır. Yani, bizim felsefi, ahlaki, siyasi ve estetik bütün doğrularımızı, onlara ilişkin tercihlerimiz, tercihlerimizin sonuçları ve toplumsal "konsensüslerimiz" belirlemektedir. Bu nedenle, "doğru"larımıza, "işlev"lerinin ötesinde birtakım tarih-üstü metafizik ve mutlak anlamlar yüklemek yanlıştır. Açıkcası bizim doğrularımızı belirleyen tercihlerimiz, tercihlerimizi belirleyen de gözettiğimiz "fayda"larımızdır. Rorty'ye göre, dilin doğası diye bir şey yoktur ve dilin –analitik felsefede olduğu gibi- dünyayı resmeden, temsil eden bir araç olduğu tamamen yanlıştır. Dil veya zihin, sadece dünyayı, kendimizi ve birbirimizi betimlemekte kullandığımız bir çok söz dağarına (vokabülerine) sahiptir. Bunlar da tabiatı itibariyle olumlu nitelikte olup, bu söz dağarlarından birinin diğerinden daha doğru olduğunu söylemek mümkün değildir. Ancak onların göreceli olarak birbirinden daha "kullanışlı" metaforlar ürettiğini söyleyebiliriz. Buna göre, insanlık tarihi doğruya veya hakikate, giderek daha çok yaklaşmanın değil, şeyleri sürekli yeniden betimleyerek –biraz da raslantısal olarak- daha kullanışlı olduğu anlaşılan metaforlar yaratmanın tarihidir

Rorty'nin bu yaklaşımının temelinde "bir ifadenin doğruluk ya da yanlışlığını, onun belli bir fiziki ya da kavramsal gerçekliğe tekabül etmesinde" gören geleneksel "mütekabiliyet" teorisine karşı çıkışı yatmakta gibidir. Bu karşı çıkışını "ayna metaforu" ile temellendiren

çizmemiz yerinde olacaktır. Çünkü Plantinga'ya göre, bu inançlar temel inanç olmakla ve herhangi bir çıkarımsal kanıta dayanmamakla birlikte, bizim bir takım özel tecrübelerimize dayanmaktadır. Ayrıca, onları rasyonel kılan bir takım dışsal gerekçeler de bulunabilir. Plantinga'nın 'haklılayıcı koşullar' *(justifying circumstances)*[258] dediği bu gerekçeler aynı zamanda o inançların epistemik zeminini de oluşturmaktadır. Biraz açarak söyleyecek olursak, Plantinga, bütün inançların değil, belirli inançların ancak belirli durumlarda, yani belirli koşullarda 'temel inanç' olabileceğini söylemektedir. Konunun örneklerden hareketle daha kolay anlaşılacağını düşünen Plantinga "Mesela" diyor, "'önümde kırmızı bir duvar var.' önermesini alalım. Eğer gözümde, nesneleri kırmızı gösteren bir gözlük varsa veya gözümle ilgili bir takım sağlık sorunlarım varsa, doğal olarak görme duyuma dayalı inançlarım 'temel bir inanç' olarak alınamayacağı gibi, yukarıdaki önerme de doğru bir önerme olarak kabul edilemeyecektir. Aynı şey hafızam ve hafızama dayalı inançlarım için de söz konusudur."[259] Mesela, "açık havada ormanlık bir alanda yürüyen bir kimse için 'Bir ağaç görüyorum" şeklindeki inanç temel bir inanç oluyor iken; aynı inanç oturma odasında, gözleri kapalı olarak müzik dinleyen bir kimse için temel bir inanç olmaktan çıkmaktadır."[260] Sonuç olarak şu söylenebilir ki, Plantinga'nın vurgulamak istediği asıl nokta, belli inançların ancak belli durum ve koşullarda 'temel inanç' olduğu ve bu durumların/koşulların, o inançların rasyonelliği ve doğruluğu için bir zemin oluşturduğu şeklindedir.

Hangi inançların 'temel inanç' olarak kabul edilebileceği veya bir inancın hangi durumlarda 'temel inanç' olarak alınacağı konusunda her ne kadar geniş bir

---

Rorty'ye göre, gerçekliğin insan zihni dışında bir karşılığı yoktur. Ona göre, gerçek(lik), insan zihninin dışında olan ve *algılanan* bir şey değil, aksine insan zihni tarafından *oluşturulan* bir şeydir. Dolayısıyla, felsefenin de dahil olduğu bütün insâni ilgi/bilgi alanlarımız için, insan zihninin dışında mutlak doğru diye birşey yoktur.

Bu köktenci eleştirilerini felsefenin bütün alanları için kullanan Rorty, epistemolojide temelcilik karşıtlığının *(anti-foundationalism)*, linguisizmde yansıtmacılık karşıtlığının *(anti-representationalism)*, metafizikte ise gerçekcilik karşıtlığı *(anti-realism)* ile özcülük karşıtlığının *(anti-essentialism)* yılmaz savunucusu olmuştur. Geniş bilgi için bkz. Richard Rorty, **Felsefenin ve Doğanın Aynası**, çev. Funda Günsoy Kaya, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2006, ss. 139-219; Richard Rorty, **Consequences of Pragmatism**, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1982, ss. 150 vd; Richard Rorty, **Olumsallık, İroni ve Dayanışma,** çev. Mehmet Küçük, Alev Türker, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1995, ss. 23-75.

258 Plantinga, "RBG", s. 70.

259 Plantinga, "RBG", s. 79, 80.

260 Plantinga, "RBG", s. 79.

tartışma alanı söz konusu olsa da, Plantinga'ya göre, bir inancın 'temel inanç' olup-olmadığı veya hangi inançların hangi durumlarda 'temel inanç' olarak işlev gördükleri konusunda bir takım ipuçları vardır ve bu ipuçlarından hareketle genel bir değerlendirme yapılarak ortalama bir rasyonellik ölçütü geliştirilebilir.[261] Plantinga'ya göre, bir kimse bir inancı kabul ederken (a) epistemik yükümlülüklerini ihmal ve, (b) bilişsel yapısını *(noetic structre)* ihlal etmiyor ise, bu inanç o kimse için doğrulanmış, rasyonel bir inançtır.[262] Aynı durum Tanrı inancı için de geçerlidir. Tanrı inancının içimizdeki fıtratın dış dünyadaki olgularca uyarılmasından oluşarak yaşadığımız tecrübelere dayalı temel bir inanç olduğunu söyleyen Plantinga'ya göre, bir çiçeği düşündüğümüz, bir gece yarısı yıldızlı gökyüzüne baktığımız veya evrenin uçsuz bucaksız genişliğini tahayyül ettiğimizde, bizde, *bu çiçeği Tanrı yarattı* ve *bu büyük ve kompleks evren Tanrı'nın eseridir* şeklindeki önermelere inanmaya doğal bir eğilim oluştuğunu söyler.[263] Ona göre, işte bu eğilim Tanrı inancını rasyonel kılan haklılayıcı koşuldur.

Ayrıca Plantinga, bir kimsenin Kutsal Kitap'ı okurken *Tanrı'nın kendisi ile konuştuğu* şeklinde derin bir hisse kapılmasının; âdi, kötü ve yanlış olduğunu bildiği bir şey yaptığı takdirde, Tanrı'nın nazarında kendisini suçlu hissetmesinin ve *Tanrı'nın bu yaptığını onaylamadığı* şeklinde bir inancı içerisinde oluşturmasının da, Tanrı inancına bir zemin oluşturduğunu ve o inancı rasyonel kıldığını söylemektedir.[264] Yine aynı şekilde, bir kimsenin günahlarını itiraf ettiği ve tövbe ettiği takdirde *Tanrı'nın, yaptığını bağışladığı* inancını içinde oluşturarak, affedildiğini hissetmesinin de Tanrı inancının temelleri arasında olduğunu söylemektedir.[265] Tanrı inancının temelsiz olmadığını göstermek için, ifade ettiğimiz şekilde, bazı somut örnek durumlardan bahseden Plantinga sonuçta şöyle demektedir: "Büyük bir tehlike ile karşı karşıya kalan bir kimse, yardımını ve desteğini dileyerek Tanrı'ya yönelebilir ve bu tehlikeden kurtulduğunda da, Tanrı'nın kendisini gerçekten duyduğu ve yardım ettiği inancını içinde oluşturabilir.

---

[261] Plantinga, "RBG", s. 79.

[262] Alvin Plantinga, "The Foundations of Thesim: A Reply", **Faith and Philosophy**, (3/3), 1986, s. 300.

[263] Plantinga, "RBG", s. 80.

[264] Plantinga, "RBG", s. 80.

[265] Plantinga, "RBG", s. 80.

Hayat iyi ve güzel giderken insan ruhunda âniden ve kendiliğinden bir şükran duygusu oluşabilir; ve bu durumdaki bir kimse, Tanrı'nın iyiliğinden dolayı ona şükrederek, Tanrı'nın şükre ve ibadete layık olduğu inancını içinde oluşturabilir."[266]

Görüldüğü gibi, kötü davranışlar karşısında duyulan suçluluk, iyilikler karşısında duyulan şükür veya Kutsal Kitap'ı okurken duyulan Tanrı'nın huzurunda bulunma, Tanrı ile konuşma; veya evrenin farklı parçalarını izlerken duyulan hayret ve haşmet duygusu, bütün bunlar Plantinga'ya göre, Tanrı inancının temelsiz, rastgele ve keyfi olmadığının göstergeleridir. Bunlar, Tanrı inancını ortaya çıkaran veya bu inanca zemin oluşturan farklı durum ve şartlardır.[267] Doğrusunu söylemek gerekirse, yukarıda anılan inançların hiç birisi 'Tanrı vardır' şeklinde temel *(basic)* ve basit *(simple)* bir inanç değildir; ancak nasıl ki, "karşımdaki şahıs öfkelidir" veya "bir ağaç görüyorum" önermeleri, birer temel inanç olarak "başka şahıslar vardır" ya da "ağaçlar vardır" gibi önermelerin doğruluğunu zorunlu olarak gerektiriyorsa, aynı şekilde, Tanrı'yla ilişkili yukarıdaki önermeler de, "Tanrı vardır" önermesini gerektirmektedir.[268] Bizim yukarıda ifade ettiğimiz;

(1) 'Tanrı benimle konuşuyor.'

(2) 'Bütün bunları Tanrı yaratmıştır.'

(3) 'Tanrı benim bu yaptığımı tasvip etmez.'

(4) 'Tanrı beni affeder.' ve,

(5) 'Tanrı şükre ve ibadete layıktır.' şeklindeki önermeler, ancak doğru ve uygun durumlarda temel önerme, dolayısıyla temel bir inanç anlamına gelir ve bu önermelerin zâtî/personel bir Tanrı'nın varlığı ile tamamen uyumlu olduğu söylenilebilir. Tanrı inancını 'temel bir inanç' olarak kabul eden veya daha yalın şekliyle Tanrı'ya inanan kimselerin, inançlarının temelini yukarıda ifade edilen (1-5) türdeki önermelerin oluşturduğunda da kuşku olmasa gerektir.[269]

---

266 Plantinga, "RBG", s. 80.

267 McKim, "Theism and Proper Basicality", s. 37.

268 Plantinga, "RBG", s. 81, 82.

269 Plantinga, "RBG", s. 81.

Bu konuyu daha da anlaşılabilir kılmak için, Tanrı inancı ile algılanan objelerin, diğer kimselerin ve geçmişin varlığına olan inanç arasındaki anolojiye tekrar dönebiliriz:

(6) 'Ağaçlar vardır.'

(7) 'Diğer insanlar vardır.' ve,

(8) 'Dünya beş dakikadan daha uzun bir süredir vardır' şeklindeki önermeler asıl itibariyle temel önerme değildir. Ancak bunlara temel oluşturacak ve kendileri de temel olan şu önermelerden söz edilebilir:

(9) 'Bir ağaç görüyorum.'

(10) 'Şu adam mutlu görünüyor.'

(11) 'Bir saat önce kahvaltı yaptım' şeklindeki önermeler temel önermelerdir. Bu birinci türdeki (6-8) önermeler kendi başına ve apaçık olarak temel önermelerden değilseler de, ikinciler (9-11) birincileri zorunlu olarak gerektirdiği için birinciler de ikinciler nedeniyle ve ikinciler gibi temel önerme olarak kabul edilebilir. Aynı durum Tanrı inancı için de söz konusudur. Tanrı inancı kendi başına 'temel bir inanç' olmayabilir, ancak Tanrı inancının dayandığı yukarıdaki önermelerin (1-5) birer temel önerme oldukları dikkate alınacak olursa, bu önermelerden hareketle, Tanrı inancının da kanıtlanmaya gereksinim duyulmayan temel bir inanç olduğu sonucuna varılabilir.

Görüldüğü gibi, Tanrı inancının rasyonelliği ve haklı olarak tasdik edilmiş olması, inancın dayandığı rasyonel çıkarımlara ve delillere dayanmasa da, bizim doğrudan tecrübelerimimizin tasdikine dayanmaktadır. Tanrı'nın varlığına inanç, dış dünyanın varlığına inanç gibi hariçten deliller getirmemize gereksinim duymayan, içimizde hissettiğimiz temel bir inançtır ve bu inancı üzerine inşâ ettiğimiz temel, bizim bir takım tecrübelerimizin derinliklerinde yatmaktadır. Bu nedenle, nasıl ki diğer temel inançlara kanıtsız olarak sahip olmamız bizim rasyonelliğimiz açısından bir sorun oluşturmuyorsa, Tanrı inancına sahip olmamız da oluşturmamalıdır. Bu konuda, adeta azizeleşmiş büyük annesinin veya azize Mother Teresa'nın inançlarını örnek veren Plantinga, onların inançlarının dedüktif veya indüktif türden hiçbir çıkarımsal kanıta dayanmayan, tamamen haklılanmış 'temel bir inanç' olduğunu

söylemekte ve hiç kimsenin de, bu inançlarından dolayı, onların entelektüel yükümlülüklerini ve epistemik görevlerini yerine getirmemiş irrasyonel kimseler olduklarını iddia edemeyeceklerini ileri sürmektedir.[270] Çünkü Plantinga'ya göre bu kimseler ve inananların çoğu, inançlarını dışarıdan getirecekleri bir takım kanıtlara dayandırmasalar da, yukarıda ifade etmeye çalıştığımız tarzda bir takım içsel deneyimler ve belli türden tecrübelerle temellendirmektedirler.

Ayrıca inanç ile entelektüel görevler ve yükümlükler arasında doğrudan bir ilişki kurulmasının yanlış olduğunu ve inancı bir kanıta dayandırmamanın entelektüel görevleri ihlal ve ihmal etme anlamına gelmediğini söyleyen Plantinga, bu düşüncesini temellendirmek için, bir çok durumda inancın irâdî bir şey olmadığını, irâdeye dayanmadığını söylemektedir. O'na göre, bir insanın inancı çoğu kere onun kontrolü altında değildir. Bir aforizma haline gelmiş olan şu ifadesi, onun, inancın gayr-i irâdîliği konusuna bakışını çok özlü olarak ortaya koymaktadır: "Eğer bana, Mars'ın Venüs'ten daha küçük olduğuna dair olan inancımı bırakmam karşılığında bir milyon dolar vereceğinizi söyleseniz, benim bu parayı alabilmemin hiçbir yolu

---

[270] Plantinga, "TAR", **http://www.leaderu.com/truth/3truth02.html**; Aslında böylesi bir düşüncenin izlerini İslam düşünce geleneğinde bulmak da mümkündür. Sözgelimi Gazzâli, hakikati arayan kimseleri sınıflandırırken mutasavvıfların, her ikisi de aklî düşünceyi benimseyen kelamcı ve felsefecilerden farklı bir yönteme sahip olduklarını söyler. Son aşamada kendisini de mutasavvıflardan sayan Gazzâli, duyu bilgisinin yanıltıcı, aklî bilginin de sınırlı olduğunu ileri sürerek bunların verilerine güvenilemeyeceğine dikkat çeker ve hakikati aramanın daha başka yolları olması gerektiği düşüncesinden hareketle, insanı hakikatle yüzyüze getirecek vasıtasız bir bilgi kaynağı olan 'keşf' ve 'ilham' yöntemine ulaşır. (Bkz. İmam Gazzâli, *El-Munkızu min-ad-Dalâl*, çev. Hilmi Güngör, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1990, ss. 21-26, 55-64.) İmana götüren yolları, (I) Sebepler, (II) Karîneler ve (III) Tecrübeler olarak üçe ayıran Gazzâli'ye göre, iman da kendi içerisinde üç dereceye ayrılır. En alt derecedeki iman (taklîdi iman), kültürsüzlerin, avamın taklid düzeyindeki imanıdır. Ikinci derecedeki iman (tahkîki iman), delil düzeyindeki imandır. İman bir delile dayalı olarak kazanıldığı için buna, mütekellimlerin (kelamcıların) imanı da denir. Üçüncü ve en üst derecedeki iman ise (yakîni iman), hem aklın ürünü olan delil ile hem de ruhun gereği olan ibadetle birleştirilerek oluşturulmuş 'keşf' ve 'ilham' düzeyindeki imandır. Gazzâli bu imanın derecelerini bir analoji ile daha anlaşılır kılmaya çalışır. Bir adamın evde bulunmasına olan inancı örnek olarak veren Gazzâli'ye göre, en alt derecedeki taklîdi iman, o adamın evde olduğunun güvenilir bir kimse tarafından haber verilmesine dayandılarak oluşturulan iman gibidir. Ikinci derecedeki iman, duvar arkasından içeride olan kişinin sesini duyup, sözünü işitirek sahip olunan iman gibidir. Üçüncü ve en üst derecedeki iman ise, içeri girip adamı görmeye benzeyen imandır. Bu iman herhangi bir kanıta dayanmadığı gibi herhengi bir kanıtla da yanlışlanamaz. (bkz. İmam Gazzâli, **İhyâu 'Ulumi'd-Din**, çev. Ahmet Serdaroğlu, Bedir Yayınevi, İstanbul, 1986, cilt 3, s. 34, 35) Gazzâli'nin, "10'nun 3'den büyük olduğuna yakîn derecesinde inandıktan sonra, bazı mucizelere dayanarak, 3'ün 10'dan büyük olduğunu iddia edenlere inan[a]mam" derken kastettiği yakîn derecesindeki imanla, Plantinga'nın kasteddiği Mother Teresa'nın kanıtsız temel imanı benzer şeyler olsa gerektir.

yoktur."[271] Plantinga için, aynı durum Tanrı inancı için de geçerlidir ve o, çoğu durumda, istesek de reddedemeyeceğimiz, terkedemeyeceğimiz bir inançtır.

Ayrıca, Plantinga'ya göre, bir kimsenin inançları için mutlaka delillere sahip olması gerektiği gibi bir yükümlülük altında olduğunu düşünmesi için de hiçbir sebep yoktur. "Açıkcası inandığım *herşey* için bir delile sahip olma mecburiyeti altında değilim; bu mümkün de değildir. Fakat o zaman, neden Tanrı inancına sahip olmam için bir kanıta sahip olma mecburiyetimin olduğu varsayılsın, ve ancak eğer onun için delil olarak hizmet edecek başka önermeleri kabul edersem inanabileyim? Bu kesinlikle doğruluğu kendiliğinden belli veya tamamen aşikar olan bir şey değildir, onun için ikna edici bir delilin nasıl bulunacağını görmek de son derece zordur."[272] Özetleyecek olursak, bir kimsenin hem inançlarının çoğu zaman kendi kontrolü altında olmamasından, hem de inançlarını bir kanıta dayandırması gerektiği şeklinde bir yükümlülük altında olduğunu düşünmesi için hiçbir neden gözükmemesinden dolayı, bir kimseye, "delilsiz olarak Tanrı'ya inanman entelektüel sorumluluğuna ve rasyonelliğine aykırı olur" demenin makul bir tarafı yoktur.

Bu arada, insanların, neden birbirinden farklı inançları 'temel' aldıkları, ve dolayısıyla farklı inançlara sahip oldukları da, bu konu kapsamında yanıtı aranması gereken bir diğer sorudur. Plantinga'ya göre, insanların birbirinden farklı inançları temel olarak almalarının nedeni, onların farklı bilişsel yapılara ve farklı epistemik arkaplanlara sahip olmalarından kaynaklanmaktadır. Bilişsel yapı, Plantinga'nın ifadeleri ile, "bir kişi ile o kişinin inandığı önermeler seti arasındaki belirli epistemik ilişkileri oluşturan yapı"[273]ya verilen isimdir. Yani insanların bu epistemik ilişkileri algılamaları ve anlamalarındaki farklılıklar, onların, temel inanç algılamalarındaki farklılıkları da doğurmaktadır. Ancak, bir kimsenin Tanrı inancının temel bir inanç olduğunu iddia etmesi, onun, Tanrı inancını, insanın bilişsel yapısını oluşturan temellerden birisi olduğunu kabul etmesi ile eş anlamlıdır.[274]

---

[271] Plantinga, "TAR", **http://www.leaderu.com/truth/3truth02.html**

[272] Plantinga, "TAR", **http://www.leaderu.com/truth/3truth02.html**

[273] Plantinga, "RBG", s. 47.

[274] C. Stephan Evans, "Kierkegaard, Plantinga, and Belief in God: Subjectivity as The Ground of Properly Basic Religious Belief" **Faith and Philosophy**, (5/1), 1988, s. 26.

Bilişsel yapı konusunun daha iyi anlaşılabilmesi için onunla yakından ilişkili olan rasyonellik konusunun ve Plantinga'nın rasyonellik konusuna nasıl baktığının iyi anlaşılması gerekmektedir. Plantinga'ya göre, özellikle metafizik konularda doğru karar vermemize ve felsefî görüş birliğine ulaşmamıza yarayacak evrensel rasyonellik ilkeleri ve yöntemleri yoktur. Çünkü insanların farklı başlangıç noktalarının/önkabullerinin ve farklı felsefî kanaatlerinin olması aralarında görüş ayrılıklarının olmasına yol açmaktadır. Açıkcası Plantinga'ya göre, Tanrı'ya iman konusu ve Tanrı inancının rasyonelliği sorunu salt dinsel ve teolojik bir zeminde çözümlenebilecek bir sorun değildir. Çünkü rasyonellik sorunu, teolojik ve metafizikten çok ontolojik ve antropolojik bir temele dayanmaktadır.[275] Bir kişinin rasyonellik konusundaki düşünceleri onun epistemoloji ve özellikle de antropoloji anlayışı ile yakından ilişkilidir; dolayısıyla kimin ya da neyin rasyonel olduğu sorunu salt teolojik ve epistemolojik kabuller üzerine kurulamaz. "Bir kimsenin rasyonellik algısı," Plantinga'nın ifadeleri ile, "onun felsefî antropoloji algısı üzerine dayanır"[276] Plantinga'ya göre, insanoğlunun ne tür ve nasıl bir varlık olduğunu bilmediğimiz sürece, onun neye ve nasıl inanmasının sağlıklı olduğu konusunda doğru bir karar veremeyiz. Plantinga'ya göre eğer siz, insanın, Tanrı tarafından, kendisine iman etmeye ve istediği tarzda bir yaşam sürmeye doğal bir eğilimle yaratıldığına inanıyorsanız, teizmin ve Tanrı inancının rasyonelliği ve mâkullüğünden herhangi bir kuşkuya düşmezsiniz. Ama, insanın Tanrı tarafından, ona inanmaya doğal bir eğilimle yaratıldığına değil de, insanın kör evrimsel güçlerin bir ürünü ve tanrısız evrenin bir parçası olduğuna inanıyorsanız, bu durumda da Tanrı inancının, bir tür beyin sulanmasından *(a sort of softeining of brain)* kaynaklanan ruhsal bir rahatsızlık ya da zihinsel bir işlevsizlik olduğuna inanmaya eğilimli olursunuz.[277] Görüldüğü gibi, Tanrı inancı ve bu inancın rasyonelliği sorunu, teolojik veya epistemolojik bir sorun olmaktan çok, sizin insan anlayışınızı şekillendiren antropolojik bir sorundur, ve bu inancın rasyonel olup-olmadığının cevabını, ancak antropoloji anlayışınıza göre verebilirsiniz.

---

275 Plantinga, "TAR", **http://www.leaderu.com/truth/3truth02.html**

276 Plantinga, "TAR", **http://www.leaderu.com/truth/3truth02.html**

277 Plantinga, "TAR", **http://www.leaderu.com/truth/3truth02.html**

Peki, rasyonellik dediğimiz şeyi felsefî antropolojimizle böylesine yakından ilişkilendirecek olursak, sahip olduğumuz inançlarımızın ve onların ifadesi olan yargılarımızın doğru olduğuna nasıl karar verebiliriz? Ya da, bizim zihnimizin, doğru inançlar ürettiğine nasıl hükmedebiliriz? Soruyu bir başka şekilde soracak olursak, inanç üreten bir mekanizma ne tür özelliklere sahip olmalıdır ki, biz onun doğru inançlar ürettiğine karar verebilelim? Bu soruya Plantinga'nın verdiği cevap, -biraz da kalvinist teolojiden etkilenerek- Tanrı'nın, bizleri, şeyler hakkında doğru bilgiye/inanca ulaştıracak bilişsel yeti ve yeteneklerle yarattığı şeklindedir. Eğer bu bilişsel yeti ve yeteneklerimiz doğru bir şekilde çalışırlarsa, bizler onlar aracılığıyla doğru bilgilere ve haklılanmış inançlara sahip olabiliriz.[278] Bu cevapta üstü örtük olarak vurgulanan ve üzerinde durulması gereken temel şey, bilişsel yeti ve yeteneklerimizin doğru bir şekilde işlemesidir. Bu durumda Plantinga'nın doğru işlevsellikten ne anladığı konusu üzerinde biraz durmak gerekmektedir. Doğru işlevsellik *(proper functioning)* Plantinga'nın, epistemik güvence *(epistemic warrant)* ile yakından ilişkili gördüğü ve bir inancın "olumlu epistemik statü"ye *(positive epistemik status)* sahip olması için o inancı üreten bilişsel mekanizmada aradığı temel koşuldur. Aslında Plantinga'nın doğru işlevsellik ve epistemik güvence üzerine söylediği şeyler, ayrı bir çalışmanın konusu olacak kadar orijinal ve detaylı şeylerdir. Ancak biz, çok fazla detaya ve konuyla ilgili tartışmalara girmeden konunun Tanrı inancı ile olan ilgisi çerçevesinde, Plantinga'nın dinî inancın rasyonelliğine ilişkin düşüncelerini ne şekilde etkilediği üzerinde durmakla yetineceğiz.[279]

Çok özlü bir şekilde ifade edecek olursak, Plantinga'ya göre, 'doğru işlev' "inanç ve bilgi üreten bir bilişsel mekanizmanın her şeyden önce gerekli ve yeterli epistemik işleyişe sahip olması ve her türlü yanlış işleyişten *(proper malfunction)* arınmış olması"[280] demektir. Bu tanımlamada bir kapalılığın olduğunun farkında olan

---

278 Alvin Plantinga, "Justification and Theism", **Faith and Philosophy: Journal of Society of Christian Philosophers***,* (4/4), 1987, s. 405.

279 Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi ve tartışmalar için bkz. Mehmet Sait Rençber, "Plantinga, Bilgi ve Doğru İşlevselcilik", **Felsefe Dünyası***,* (38), 2003, ss. 41-56.

280 Plantinga, **WPF,** s. 4, Plantinga, "Justification and Theism", s. 405; Buradaki *doğru* işlevselliği istatiksel anlamlamdaki *normal* işlevsellikten ayırmak gerekmektedir. Kıskançlık, kin ve nefret gibi psikolojik güdülerle bir takım inançlara sahip olabiliriz. Sahip olduğumuz bu inançlar, başka bir çok kimse tarafından da edinilmiş olması dolayısıyla, istatiksel

Plantinga, bir yandan, katarakt sorunu olan bir kimsenin görmesinde, kanadı kırık kuşun uçmasında yaşayacağı soruna işaret ederek,[281] diğer yandan da, çok basit örneklerle, bir inek süt verdiğinde, bir ağaç meyve verdiğinde onların fonksiyonlarını icra ettiklerine karar verilebileceğini söyleyerek, doğru işlevsellik olgusunu açık ve anlaşılır hale getirmeye çalışır.[282] Ayrıca, bu kavramın daha da anlaşılır hale gelmesi için, John Pollock'tan ödünç aldığı "işlevsel genellemeler" kavramına müracaat eden Plantinga, başta biyologlar ve sosyal bilimciler olmak üzere bir çok bilim adamının, insanı veya diğer canlı organizmaları incelerken, onların nasıl ve ne şekilde davrandıklarına, ne amaçla işlediklerine ve farklı koşullarda ne tür tepkiler verdiklerine bakarak bir takım genellemelere gittiklerini ve yargıda bulunduklarını söyler.[283] Sonuç olarak da, doğru işlevselliğin bir çok bilim dalında işlevsel genellemecilik tarafından önceden varsayıldığını ve bu tarzda ele alındığında doğru işlevselliği anlamanın çok da zor olmadığını ileri sürer.

Bizce de, doğru işlevi Plantinga'nın ifade ettiği şekliyle anlamakta bir sorun yok gibidir. Peki bir inancın epistemik güvenceye sahip olması için, onun, doğru işleyen bilişsel bir mekanizma tarafından üretilmiş olması yeterli midir? Ya da böylesi bir işleyişe sahip bir mekanizma her durum ve şartta güvencelenmiş bir inanç üretebilir mi? Bu sorunun cevabını vermek için epistemik güvence-epistemik ortam ilişkisine geçen Plantinga, doğru işlevselliğe sahip bir mekanizmanın, güvencelenmiş bir inanç üretebilmesi için uygun bir epistemik çevrede/ortamda işlemesi gerektiğini

---

anlamda normal inançlar olmakla birlikte, doğru kabul edilemezler. Çünkü, onları üreten bilişsel mekanizma, o inançların oluşumunda 'doğru' çalışmamaktadır. En azından 'doğru bilgi'yi amaçlamamaktadır. Yani işlevini gerektiği görmemektdedir. Bkz. Plantinga, "Justification and Theism", s. 407, 408; Plantinga, **WPF**, s. 4. Yine aynı şekilde, örneğin nükleer bir facianın neticesinde ufak bir azınlık hariç bütün insanların görme yetilerini yitirdiğini varsayacak olursak, sağ kalan azınlığın sayıca az olmaları dolayısıyla görme yetilerinin doğru işlemediği, dolayısıyla da doğrulanmamış algısal inançlara sahip oldukları sonucuna varılamaz. Bkz. Plantinga, **WPF**, s 10 vd.

[281] Plantinga, **WPF**, s. 5.

[282] Plantinga, "TAR", **http://www.leaderu.com/truth/3truth02.html**. Burada bir ek açıklama yapmak gerekir ki, Plantinga'ya göre, bir inancın epistemik güvenceye sahip olabilmesi için inanç sahibi kimsenin bütün bilişsel mekanizmalarının doğru çalışması zorunlu olmadığı gibi, onların ideal düzeyde ve mükemmel seviyede çalışması da zorunlu değildir. Mesela, görmesinde sorun olan bir kimsenin işitmeye ilişkin inançlarına güvenilebileceğini söyleyen Plantinga, yine görmesinde sorun olan bir kimsenin gözlük yardımıyla bu sorunu aşabileceğini ve görmeye dayalı inançlarının da gözlük aracıyla, epistemik bir güvenceye kavuşabileceğini söyler. Geniş bilgi için bkz. Plantinga, **WPF**, s. 20.

[283] Plantinga, **WPF**, s. 6.

söyler.[284] Plantinga'nın uygun epistemik ortamla kastettiği şey de, bilişsel yetilerin kendisi için tasarımlandığı, ya da kendisi için tasarımlanmış bir ortama yeterince benzeyen ortamdır. Sanırız örneklere müracaat edecek olursak, konu daha anlaşılır olabilir. Düz yolda görevini gerektiği gibi icra eden bir otomobili örnek veren Plantinga, aynı otomobilin Pike's Pike'in[*] zirvesinde, su altında ya da ayda işlevini yerine getirmeyeceğini, çünkü burada otomobilin tasarımlandığı çevreyle ilgili bir sorun olduğunu söyler.[285] Aynı şekilde, yerçekimi ile ayçekimi arasındaki farktan dolayı yeryüzünde 70 kilo olan bir kişi ayda daha başka bir kiloda olabilir. Görüldüğü gibi, iki farklı [epistemik] ortamda, çelişen iki farklı bilgiye/inanca sahip olabiliriz. Ancak, burada ortaya çıkan sorun bilişsel yeti ve süreçlerin işleyişi ile ilgili değil, içinde bulunulan koşulların bilişsel yeti ve süreçlere uyarlanmamış olması ile ilgilidir. Sonuç olarak, bir inancın epistemik güvenceye sahip olabilmesi için inanç sahibinin bilişsel donanımının doğru bir işleyişe sahip olması gerektiği gibi, içerisinde inancın oluşturulduğu ortamın da, söz konusu kişinin bilişsel donanımına uygun bir şekilde kurgulanmış olması gerekmektedir.[286]

Ayrıca Plantinga'ya göre, uygun bir çevrede, doğru işleyen bir bilişsel mekanizma tarafından üretilen bütün inançlar eşit düzeyde/derecede epistemik güvenceye sahip değildir. Mesela, 7 artı 5'in 12 olduğuna, bir ismimin olduğuna ya da 7 yaşından büyük olduğuma inanabileceğim gibi, bundan 40 yıl önce 16 kalibrelik ikinci el bir av tüfeğim ya da balon lastikli kırmızı bir bisikletim olduğuna da inanabilirim. Bu inançlarımın hepsi, uygun bir ortamda doğru işleyen bilişsel bir yetinin ürünü olmaları nedeniyle epistemik güvenceye sahip olabilirler, ancak onların sahip oldukları epistemik güvencenin eşit düzeyde olduğu söylenemez. Çünkü, ilk

---

284 Plantinga, **WPF**, s. 6, 7; Planinga, "Justification and Theism", s. 408.

* Colorado yakınlarında, 14.000 feet yükseklikte bir dağın zirve noktası.

285 Yine benzer bir şekilde, biraz da kurgusal olarak Alpha Centuri[**] gezegenini (Dünyadan 4,35 ışık yılı uzaklıkta, güneş sistemine en yakın ve akıllı yaşam olasılığının en yüksek olduğu yıldız ve yıldız sistemi. Bkz. http://sozluk.sourtimes.org.) örnek veren Plantinga, "ansızın ve bilginiz dışında, kendinizi, koşulları dünyamızdan tamamen farklı olan Alpha Centauri'de bulsaydınız ve orada size görünmeyen fillerin, bilmediğiniz bir tür radyasyon yaydığını ve bunun da insanlarda, yakın bir yerlerde bir trampet çaldığı inancını oluşturduğunu varsaydınız, bu durumda sizin bilişsel yetilerinizle ilgili bir sorun olmadığı halde, bu inancın sizin için olumlu epistemik bir statüye sahip olduğu söylenemezdi" diyor. Bkz. Plantinga, **WPF**, s. 6, 7; Plantinga, "Justification and Theism", s. 408, 409.

286 Plantinga, "Justification and Theism", s. 409; Plantinga, **WPF**, s. 7.

türdeki önermelere doğal olarak, ikinci türden önermelere duyduğum güvenden daha fazlasını duyabilirim. Öyleyse, bir inancın epistemik güvenceye alınmasında, uygun ortam ve doğru işlev gibi koşulların yanında, ona olan inanma eyleminde sahip olunan kesinlik derecesinin de hesaba katılması gerekir.[287] Gelinen bu noktada, bir inancın hangi koşullarda ve ne ölçüde epistemik güvenceye sahip olacağını ifade edecek olursak, o inancın, doğru işleyen bilişsel yetiler tarafından, uygun bir epistemik çevrede üretilmiş olması gerektiğini ve inanca ilişkin epistemik gücün de, o inancı kabul etmeye olan eğilimimizin gücüyle doğru orantılı olması gerektiğini söyleyebiliriz. Daha teknik bir ifade ile, "bir *B* inancı, *S* şahsı için, ancak ve ancak, *S*'nin bilişsel çevresi bilişsel yetileri ile uyumlu, ve bu yetiler *B* inancını oluştururken doğru işlev görüyor ise, bu koşullar altında, *S* için *B*'nin olumlu epistemik statüsünün düzeyi *S*'nin *B*'yi kabul etme eğiliminin gücü ile doğru orantılıdır."[288]

Ayrıca Plantinga, yukarıda andığımız bütün koşullara ek olarak, doğru işlev olgusuna doyurucu ve tutarlı bir anlam verebilmek ve onu epistemolojide bir doğrulama yöntemi olarak kabul edebilmek için onun bir *plan* çerçevesinde bir *amaç* ve *tasarım* fikriyle ilişkilendirilmesi gerektiğini ileri sürer. Plantinga'ya göre, bir çok bilim dalında canlı organizmaların ya da organizmaların belli organlarının işleyişlerinin doğru ya da yanlışlığına karar verebilmek için, dolaylı da olsa bir tasarım planı varsayılmakta ve kararlar o tasarım planına göre verilmektedir. Eğer böyle bir tasarım planını kabul etmeyecek olursak, bir organizmanın/organın hangi durumda doğru ya da yanlış çalıştığına, işlevini gerektiği gibi yerine getirip getirmediğine karar vermemize olanak yoktur.[289] Aynı durum insan davranışları için de geçerlidir. Biz, insanlar için bir tasarım planını kabul etmeliyiz ki, o plandan hareketle onların bilişsel donanımlarının gerektiği gibi işleyip işlemediğine, eylem ve davranışlarının doğru ya da yanlış olduğuna karar verebilelim. Nasıl ki, kalp vücudun canlılığını devam ettirmesi için gerekli ve yeterli miktardaki kanı pompaladığında onun doğru işleve sahip olduğunu varsayıyorsak, aynı durum insanın bilişsel yeti ve yetenekleri için de geçerlidir. Onlar da belli bir amaç doğrultusunda ve belli bir şekilde *(in a particular way)* çalışmalılar ki, onların doğru ya da yanlış çalıştığına,

---

287 Plantinga, **WPF**, s. 8, 9; Plantinga, "Justification and Theism", s. 409.

288 Plantinga, "Justification and Theism", s. 410.

289 Plantinga, "Justification and Theism", s. 413, 414; Plantinga, **WPF**, s. 13, 14.

görevlerini yerine getirip getirmediğine karar verebilelim.[290] Bilişsel yeti ve yeteneklerimizin, hayatta kalma, muhtemel bir kötülüğü engelleme, güven kazanma gibi çok farklı amaçlar doğrultusunda farklı inançlar üretebileceğini kabul etmekle birlikte, Plantinga'nın epistemik güvence için ileri sürdüğü amaç "doğru bilgi" üretimidir. Ona göre, insanların bilişsel yeti ve yetenekleri için tasarlanan amaç çevremiz, geçmiş ve başkalarının duygu ve düşünceleri vb. hakkında doğru/güvenilir bilgi sunmaktır.[291] Ayrıca buradaki tasarıma başarılı olma koşulunu da ekleyen Plantinga, bir inancın, söz konusu bütün koşulların yanında, ancak doğruyu [doğru bilgiyi] amaçlayan 'başarılı bir tasarım planı'na göre üretilmesi durumunda, yani doğruluğuna ilişkin yüksek bir nesnel olasılık olması durumunda, epistemik güvenceye sahip olabileceğini söyler.[292] Gelinen bu noktada Plantinga'nın epistemik güvencesini revize ederek, eklenen koşullar altında yeniden şu şekilde tanımlayabiliriz: "Bir *B* inancı, *S* şahsı için, ancak ve ancak, o inancı üreten bilişsel yetiler[in ilgili kısmı] *S*'nin yetileri için düzenlenmiş ya da ona yeterince benzeyen epistemik bir ortamda doğru çalışıyorsa, *B* inacının oluşumunu idare eden tasarım planının ilgili kısm(lar)ı, (a) başka inançlar değil de doğru inançlar üretmek için tasarlanmışsa ve, (b) bu şartlar altında üretilen inancın doğru olacağına ilişkin yüksek nesnel bir olasılık varsa, yani tasarım planı başarılı ise, *S* şahsı için *B* inancı epistemik güvenceye sahip demektir; ve *S,* B'ye, ona olan inanma eğiliminin gücüyle doğru orantılı olarak inanabilir."[293] Bu tanımlamayı biraz sadeleştirecek olursak, bir inancın, bir kimse için ancak, şu koşullarda güvencelendiğini söyleyebiliriz: Eğer bir inanç, başarılı bir şekilde doğruyu amaçlayan bir tasarım planına bağlı olarak, doğru işleyen bilişsel yetiler tarafından, o yetilerin kendisi için tasarımlandığı epistemik bir ortamda üretilmiş bulunuyorsa, o inanç o bilişsel suje için güvencelenmiş bir inançtır ve, bu koşullar altında, söz konusu suje o inanca, ona olan inanma eğilimiyle doğru orantılı olarak inanabilir.

Buraya kadar Plantinga'nın epistemik güvence anlayışının, detaylara ve konuyla ilgili tartışmalara girmeksizin kısa ve sade bir özetini vermeye çalıştık.

---

290 Plantinga, **WPF**, s. 13.

291 Plantinga, "Justification and Theism", s. 414; Plantinga, **WPF**, s. 16.

292 Plantinga, **WPF**, s. 17.

293 Plantinga, **WPF**, s. 19.

Görebildiğimiz kadarıyla Plantinga'nın epistemik güvence anlayışının ana vurgusunu tasarım ve tasarımı gerçekleştiren 'yaratıcı ve akıllı Tanrı' fikri oluşturmaktadır. Çünkü ona göre, bir tasarımı varsaymadan doğru işlevi, teistik bir Tanrı'yı varsaymadan da tasarımı izah etmek mümkün değildir. Yani tasarım zorunlu olarak Tanrı'yı gerektirir. Plantinga, "Teistik bakış açısından hareketle" diyor, [294]

> şunu söyleyebiliriz ki, doğru işlevsellik biz ve bizim bilişsel yapı ve yeteneklerimizle ilişkilendirildiğinde, bir boeing 727'nin doğru işlevselliğinden daha karmaşık değildir. Bizim tasarımladığımız ve ürettiğimiz bir şey, ancak amaçladığımız tarzda işlev gördüğünde, onun tam/uygun bir işlevselliğe sahip olduğunu söyleyebiliriz. Mesela benim otomobilim veya buzdolabım tasarımlandığı tarzda çalıştığında onun işlevini doğru gördüğünü düşünmem gibi. Bu düşünce doğru işlevsellik düşüncesinin temelini oluşturur. İnsanoğlunun bir otomobili veya buzdolabını tasarımlayıp üretmesi gibi teizme göre de Tanrı insanı tasarımlayıp yaratmıştır, ve insan [onun bilişsel yapı ve yetileri] da ancak, Tanrı'nın onu tasarımladığı ve davranmasını istediği tarzda davrandığında yaratılış tarzına, amacına uygun davranmış ve doğru işlevselliğini icrâ etmiş olur.

Bu uzunca alıntıdan da anlaşılabileceği gibi Plantinga'ya göre, Tanrı insanı belli bir tasarım çerçevesinde, belli amaçlar doğrultusunda yaratmıştır. Eğer onun bilişsel yeti ve süreçleri Tanrı'nın tasarımladığı gibi çalışırsa, şeyler hakkında doğru bilgi ve doğru inanç sahibi olabilir. Ancak burada ilkin, doğru işlev ile tasarım arasında ne tür bir ilişkinin olduğu, ikinci olarak da tasarımın teistik bir Tanrı'yı zorunlu olarak gerektirip gerektirmediği şeklinde iki temel soru ortaya çıkmaktadır.[295] Açacak olursak, acaba doğru işlev olgusu herhangi bir tasarım fikrini öngörmeksizin ve herhangi bir amaçsallıkla ilişkilendirilmeksizin izah edilemez mi?

---

294 Plantinga, "TAR", **http://www.leaderu.com/truth/3truth02.html**

295 Doğru işlev kavramını en iyi açıklama yolunun teistik bir Tanrı'nın tasarımından geçtiğini kabul etmekle birlikte, doğru işlevle tasarım arasında zorunlu bir bağ olmaması dolayısıyla böylesi bir çözümlemenin bir takım zorluklar içereceği konusunda detaylı bilgi için bkz. Richard Swinburne, "Plantinga on Warrant", **Religious Studies: an International Journal for the Philosophy of Religion**, (37), 2001, s. 204 vd. Plantinga'nın bu eleştirilere yanıtları için bkz. Alvin Plantinga, "Rationality and Public Evidence: a Reply to Richard Swinburne", **Religious Studies: an International Journal for the Philosophy of Religion**, (37) 2001, ss. 215-222.

Ayrıca, tasarım fikrini onaylasak ve insanların belli bir tasarım çerçevesinde belirli amaçlar doğrultusunda yaratıldığını kabul etsek bile, bu tasarım meta-epistemolojik bir bağlamda aşkın bir Tanrı'yla ilişkilendirilmeksizin salt doğal bir düzlemde ve teolojik ve metafizik yorumlamalara gereksinim duymayan tabitaçı bir çerçevede çözümlenemez mi?

Plantinga'nın buradaki her iki soruya da yanıtı açık ve net bir şekilde "hayır"dır. Çünkü ona göre ilkin, bir tasarım fikrini onaylamadan, doğru işlev olgusunu tutarlı bir şekilde açıklamanın yolu yoktur. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, hem birçok bilim dalında uzmanlar, hem de gündelik yaşantımızda sıradan insanlar olarak bizler, üstü örtük olarak da olsa, doğru işlevi bir tasarımla ilişkilendirmekte ve canlı organizmaların/organların davranışlarını söz konusu tasarım planı çerçevesinde değerlendirmekteyiz. Nasıl ki, bizim ürettiğimiz araç ve gereçlerin doğru işleyip işlemediğine, belli bir amacı gerçekleştirip gerçekleştirmediğine bakarak karar veriyorsak, aynı durum (amaçsallık) insanın da dahil olduğu bütün canlı organizmaların işleyişleri için de geçerlidir.[296] Bu yaklaşımın her ne kadar normatif bir boyutu var gibi görünse de, Plantinga'ya göre, onu bir başka şekilde izah etmenin yolu yok gibidir. Çünkü, eğer bir tasarım fikrini baştan öngörmezsek, biz ancak bir şeyin bir işleve sahip olduğunu söyleyebiliriz ama onun *doğru* işleve sahip olduğunu söyleyemeyiz. Oysa bir işleve sahip olmakla doğru işleve sahip olmak farklı şeyler olsa gerektir.

İkinci olarak insanların belli bir tasarım çerçevesinde yaratıldığı fikri, en iyi ve en tutarlı olarak meta-epistemolojik bir bağlamda tasarımlayıcı bir Tanrı'yla ilişkilendirilerek çözümlenebilir. Buradaki tasarım her ne kadar 'bir organizmanın canlılığını devam ettirme' ya da 'doğal ortama uyum sağlama' gibi evrimsel veya da teistik olmayan daha başka yaklaşımlarla çözümlenmeye çalışılsa da[297] böylesi girişimler ancak göreli bir başarıya sahip olabilirler. En nihayetinde, doğal varlıklara bir amaç yüklenecek, onların tasarımsal bir çerçevede işledikleri varsayılacaksa, akıl

---

296 Plantinga, **WPF**, ss. 211-215.

297 John Bigelow ve Robert Pargetter tarafından geliştirilmeye çalışılan bu tür bir girişim ve bu girişime Plantinga'nın yönelttiği eleştiriler için bkz. Plantinga, **WPF**, ss. 204-208.

ve bilgi sahibi bir tasarımcının varlığı kabul edilmelidir. Yani, doğal epistemoloji, Plantinga'ya göre, aşkın bir ontolojiye dayandırılmalıdır.[298]

Plantinga'nın bu yaklaşımının, kimi yönleriyle tabiattaki düzen ve uyumdan hareketle Tanrı'nın varlığını temellendirmeye çalışan tasarım kanıtının, insanın bilişsel yeti ve yeteneklerine uyarlanmış modern versiyonunu oluşturduğu söylenebileceği gibi, onun, din felsefesinde son dönemlerde popülarite kazanan antropik ilkeye de[299] bir çok yönleri ile benzediği ileri sürülebilir. Bu nedenle, gerek tasarım kanıtının gerekse antropik ilkenin muhatap olduğu bir çok eleştiriye kaçınılmaz olarak muhatap olmak durumundadır. Ayrıca bizim doğru inançlara sahip olmamız için Tanrı'nın varlığını baştan bir koyut/postüla olarak koyan epistemik güvencenin, güvencenin zorunlu bir parçası olan tasarımdan hareketle Tanrı'yı temellendirmeye çalışması bir döngüsellik içeriyor gibi görünmektedir. Dolayısıyla, BonJour'un da ifade ettiği gibi,[300] Plantinga'nın geliştirdiği bu epistemik yaklaşımın geçerli kabul edilebilmesi için, Tanrı'nın varlığının tasarımdan bağımsız olarak ortaya konulması gerektiği eleştirisi belli oranlarda bir haklılık payı taşımakta gibidir.

Plantinga'nın epistemik projesine yönelik eleştirileri bir tarafa bırakacak ve onun ana savını, teknik içeriğinden ve detaylarından arındırarak sade ve özlü bir şekilde tanımlayacak olursak; "bir inanç," Plantinga'ya göre, "uygun bir epistemik ortamda, doğru işleyen bilişsel yetiler tarafından, başarılı bir şekilde doğruyu amaçlamış bir tasarım planına bağlı olarak üretilmişse, o inanç epistemik güvenceye sahiptir." Bu güvenceyi Tanrı inancı ile ilişkilendirecek olursak da, 'Tanrı vardır' şeklindeki bir inanç, Plantinga'nın ifade ettiği şekliyle kanıtlanmaya gereksinim

---

298 Plantinga, **WPF**, ss. 211-215; Plantinga, "Rationality and Public Evidence: a Reply to Richard Swinburne", ss. 216-220.

299 Farklı versiyonlarını bir tarafa bırakacak olursak, insan ile evren arasında olduğu varsayılan antik bir ittifaktan hareketle, insanın zihinsel yapısı ve düşünsel yetileri ile evrenin yapısı ve işleyişi arasında çok ciddi kozmik uyuşumlar bulunduğunu, dolayısıyla insanın bu evrende sahip olduğu 'özel' yer ve değer sayesinde kendisi ve tabiat hakkında doğru bilgiye/inanca sahip olabileceğini savlayan antropik ilke hakkında detaylı bilgi için bkz. Cafer Sadık Yaran, "İnsan-Evren İlişkisi ve İnsancı Kozmolojik İlke", **Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,** sayı: 11, Samsun, 1999, ss. 21-33; Ayrıca, **İnsan-Evren İlişkisi ve Antropik İlke***,* Elis Yayınları, Ankara, 2006, ss. 235-298.

300 Laurence BonJour, "Plantinga on Knowledge and Proper Function", **Warrant in Contemporary Epistemology: Essays in Honor of Plantinga's Theory of Knowledge,** (ed) Jonathan L. Kvanvig, Rowman & Littlefield Publishers, New York, 1996, s. 69, 70.

duymayan temel bir inanç olmasının yanında, doğru işleve sahip bir zihin tarafından, epistemik güvence için ileri sürülen koşulları karşılayarak üretildiği için olumlu epistemik statüye de sahiptir. Ayrıca o, bütün bunlara ilaveten, bilinçli tasarımın bir parçası olması dolayısıyla da, epistemik ve ontolojik bir temele sahiptir.

Temel inanç, doğru işlevsellik ve teistik Tanrı bağlamında buraya kadar söylediklerimizi özetleyecek olursak,[301] öncelikli olarak Plantiga'ya göre, I. Batı epistemolojisinin başat ögesi olan klasik temelciliğinin rasyonellik ölçütleri ile dinî inancımızı temellendirmek mümkün de değildir gerekli de. Çünkü o, sadece dinî alana ilişkin değil gündelik yaşantımıza ilişkin de, birçok inancımızı dışarıda bırakacak şekilde dar, sığ ve inancın doğası gereği da kabul edilemez bir rasyonellik ölçütü sunmaktadır. II. Plantinga, klasik anlamda bir teistik inancın rasyonelliğini savunmakta, fakat bunu ateistik evidentializmin ileri sürdüğü şekliyle, bir kanıta dayandırma zorunluluğunu haklı bulmamaktadır. III. Başta Tanrı inancı olmak üzere, temel teistik önermelere olan inancımız aynı olağan duyusal algılarımıza olan inancımız gibi, temel bir inançtır. Dolayısıyla, dinî inançların oluşumunda ve haklılanmasında çıkarsanmış kanıtlara gereksinim yoktur. Çünkü, onların tasdîkinde bağımsız rol oynayan unsur, duyu tecrübeleri gibi temel bir tecrübe sayılan ve onlar gibi temel bir inanç oluşturduğu savunulan herkesin yaşayabileceği fıtrî ve yahut temel dinî tecrübelerdir. IV. Bir inancın haklılanması ve rasyonel olarak kabul edilebilmesi için, onun ne şekilde elde edildiği de önemlidir. Eğer o, bilişsel yetilerinde sorun olmayan bir kimse tarafından, epistemik güvencenin koşullarına uygun olarak elde edilmişse, rasyonel ve haklılanmış bir inanç olarak kabul edilmelidir. V. Metafizik konularda doğru karar vermemize ve felsefî görüş birliğine ulaşmamıza yarayacak evrensel rasyonellik ilkeleri ve ölçütleri yoktur; çünkü rasyonellik denilen şey felsefî antropoloji ile yakından ilişkilidir ve bu konudaki farklılıklar da farklı rasyonellik algılarının ve ölçütlerinin geliştirilmesine neden olmaktadır. Ayrıca, filozofların farklı başlangıç noktalarının olması ve farklı epistemik arkaplanlara sahip olmaları da, aralarında görüş ayrılıklarının olmasına yol açan bir diğer nedendir. VI. Ancak bu durum, hakikat sorununu ortadan kaldırmamakta ve mutlak subjektivizme kapı aralamamaktadır. Her ne kadar

---

[301] Benzer bir değerlendirme için bkz. Yaran, **Tanrı İnancının Aklîliği**, s. 24, 25. Krş. Peterson (ve dğrl), **Reason and Religious Belief**, s. 130, 131.

evrensel rasyonellik ölçütleri olmasa da, insanların en azından çoğunluğunun üzerinde anlaşabilecekleri rasyonellik ölçütleri vardır ve olmalıdır. Bu anlamda Hıristiyanların –ya da daha genel bir söyleyişle- inananların üzerinde anlaşacakları ve kendilerini bağlayan bir rasyonellik ölçütü bulmaları yeterlidir. Çünkü sonuçta, herkes kendi rasyonellik anlayışlarından sorumlu olacaktır. VII. Plantinga'nın felsefesi bir çok açıdan fideistik bir nitelik taşıyor gibi görünmekte ve –ilgili bölüm geldiğinde ayrıntılı bir şekilde göreceğimiz gibi- bir çok kimse tarafından fideizmle eleştirilmektedir. VIII. Ancak, kanımızca onu klasik ve katı anlamda bir fideist olarak nitelemek pek kolay görünmemektedir. Çünkü, her ne kadar iman, kanıt ve irade arasında çok yakın ilişkiler kurmamasına, teizm lehinde doğal teolojide işleyen türden delilleri pek fazla önemsememesine rağmen, kötülük problemi ve evidentializme dayalı irrasyonellik suçlaması gibi ateistlerin teizme yönelttiği eleştirel delillere karşı cevap vermeyi fazlasıyla önemsemektedir. Bunlar da, onun epistemolojisinin, hem rasyonellik ölçeğini geliştirmekte, hem de fideizmle eleştirilmesinin pek mümkün ve doğru olmadığını göstermektedir.

III. 'UPUYGUN TEMEL İNANÇ'A YÖNELTİLEN ELEŞTİRİLER

III. a. Great Pumpkin Eleştirisi

Plantinga'nın, dinî inancın temel bir inanç olduğunu söyleyerek, Tanrı inancını kanıta gereksinim duymadan doğru ve rasyonel olarak kabul etmesi çok farklı şekillerde eleştirilere tâbi olmuştur. Bu eleştirilerden belki de en önemlisi, 'Great Pumpkin İtirazı'* *(Great Pumpkin Objection)* olarak isimlendirilen ve 'temel inanç için nesnel ve evrensel bir kriter yoksa ve, eğer Tanrı inancını temel bir inanç olarak kabul edeceksek, başka inançları da niçin aynı şekilde temel inanç olarak kabul etmeyelim ki?' şeklinde ifade edilebilecek olan eleştiridir. Bu eleştirinin daha önceden farkında olan Plantinga da onu şu şekilde bir soru formunda dile getirir:[302]

> Eğer Tanrı inancı upuygun temel [bir inanç] ise, neden *herhangi bir inanç* da aynı tanrı inancı gibi upuygun temel [bir inanç] olmasın? Düşünebileceğimiz garip bir şey için de aynısını diyemez miyiz? Mesela, büyü, müneccimlik, fal vs...? Her Halloween'da gelen Great Pumpkin hakkındaki inancımız da neden temel bir inanç olmasın? Mesela benim, büyük bir güç ve hızla kanatlarımı çırptığımda, odanın içinde uçabileceğime inandığımı farzedelim. Bu durumda, benim bu inancımın irrasyonellik ve saçmalık olduğu yönündeki eleştirilere, neden o inancımın upuygun temel bir inanç olduğunu söyleyerek karşılık vermeyeyim? Biz Tanrı inancının upuygun temel bir inanç olduğunu söylediğimizde, herşeyin veya birçok şeyin de upuygun temel bir inanç olduğunu söyleyerek, irrasyonalizme ve akıl-dışılığa büyük bir kapı açmış olmaz mıyız?

Aynı durumun farkında olan Keith Persons da, "Tanrı inancı için rasyonellik alanı böylesine genişletilirse, o zaman temelsiz olan başka bir sürü inancı nasıl

---

* Great Pumpkin (Büyük Kabak) Hıristiyanlık kültüründe her yıl 31 Ekim'de kutlanan Cadılar Bayramı'nda (Hollowen gecesinde) geleceğine inanılan hayâlî varlık. Plantinga'nın temelcilik ölçütüne yapılan eleştiriler de bu hayali varlığa istinaden isimlendirilmektedir.

302 Plantinga, "RBG", s. 74.

engelleyebiliriz ki? Klasik temelciliğin elimine edilmesi, belki onun dar kalıplar içine sıkışmış olan doğruluk ölçütünü yıkmış ve yok etmiş olabilir; ama bu durumda da tersi bir problem ortaya çıkmış görünmekte değil midir? Bu durumda, acaba Plantinga irrasyonaliteye ve boş ve yanlış inançlara kapı aralamış olmuyor mu? Eğer biz, klasik temelciliğin doğruluk ölçütünü elimine eder ve oradan boşalan yere de yeni bir ölçüt yerleştirmezsek, bir kimsenin herhangi bir inancını temel inanç olarak almasını, kabul etmesini nasıl engelleyebiliriz ki?"[303] demektedir. Robert McKim ise, rasyonellik ve doğruluk için nesnel ve evrensel bir kriter olmazsa, "cadılara ve hayaletlere olan inancın veya Hindularda olduğu gibi Karma inancının yanlışlığı hakkında ne söyleyebiliriz ki?"[304] diyerek Plantinga'nın rasyonellik ölçütünü eleştirmekte ve, "reform epistemoloğu bir hayalete ve hortlağa değil de, Tanrı'ya olan inancın temel bir inanç olduğunu iddia edecekse, daha ciddi ve daha ikna edici bir [temelcilik] ölçütü ileri sürmelidir"[305] demektedir.

Aslında reform epistemolojisi için çok fazla üzerinde durulmasa da kriter sorunundan daha önemli bir sorun var gibi gözükmektedir. Temel olan inançlar ile türetilmiş inançları nasıl ayırımlayacağımız, bu iş için ne tür ve nasıl bir ölçüt kullanacağımız sorununun yanında, asıl sorun temel teistik inançları algısal, hafızaya dayalı veya diğer kişilerin zihinsel ve psikolojik durumlarına ilişkin inançlar ile aynı epistemik düzlemde ve kategoride değerlendirmesidir. Bize öyle geliyor ki, bu iki inanç türü arasında kurulan ya da kurulmak istenen epistemik benzerlik biraz tartışmalı görünmektedir. Hatırlanacağı üzere Plantinga, "bir ağaç görüyorum", "sabah kahvaltıda yumurta yedim" ve "şu kişi acı çekiyor" gibi önermeler ile, "Tanrı benimle konuşuyor", "bütün bunları Tanrı yaratmıştır" veya "Tanrı benim bu yaptığımı tasvip etmez" gibi teistik önermeleri epistemik olarak aynı statüye yerleştiriyordu.

Acaba bu inançlar aynı epistemik statüye yerleştirilebilir mi? Bize öyle geliyor ki, objeleri/nesneleri arasında mutlak ontolojik farklılıklar olan bu iki inanç türünün aynı epistemik statüye yerleştirilmelerinde bir takım zorluklar var gibidir. Her şeyden öte, birinci türdeki önermelerde geçen özneler/nesneler somut ve test

---

303 Persons, **God and the Burden of Proof**, s. 46.

304 McKim, "Thesim and Proper Basicality", s. 34.

305 McKim, "Thesim and Proper Basicality", s. 42.

edilebilir nitelikte iken, ikinci türdeki önermeler (yani teistik önermeler) bu niteliklerden yoksundur. İkinci türdeki önermelerde geçen 'yaratan', 'konuşan' ve 'onaylayan' Tanrı ile birinci türdeki önermelerde geçen 'görülen ağaç', 'acı çeken kişi' ve 'yenilen yumurta'nın ontolojik statüleri ve emprik yoldan test edilebilirlikleri çok farklı olsa gerek. Ayrıca bu iki tür inanç arasındaki farklılıklardan bir diğeri de, ilk türdeki inançların herkes için ortak bir deneyim olurken, ikinci türdeki inançların insanların sadece bir kısmı tarafından deneyimlenebilir olduğudur. Aynı durumun farkında olan Richard Grigg de, yıldızlı gökyüzüne bakarak Tanrı'yı algılayanların sadece teistler, hatta teistlerin çok az bir kısmı olduğunu, teistlerin büyük bir çoğunluğu ile ateist ve agnostiklerin ise böylesi bir algılamadan yoksun olduklarını söyleyerek[306] teistik önermelerin algısal önermelerle aynı epistemik düzleme taşınmasını eleştirmiştir. Garry Gutting de, "dinsel inançlara sahip olduğu halde, Tanrı inancını upuygun temel [inanç] olarak kabul etmeyen bir sürü zeki ve güvenilir insan olduğu gerçeği karşısında ne denilebilir?"[307] diye sorarak benzer bir eleştiriyi dile getirmiştir.

Plantinga yukarıdaki eleştirilere iki farklı gerekçeden hareket ederek karşılık vermeye çalışmakta gibidir. Plantinga'ya göre, bir algının güvenilir olabilmesi için, herkes tarafından evrensel olarak paylaşılması gerektiğine dair bir zorunluluk yoktur; çünkü farklı düzeylerde bilişsel yeti ve yeteneklere sahip insanlar farklı algılara sahip olabilirler. Dolayısıyla Tanrı'nın varlığına ilişkin inançlarımızın algısal inançlarımız kadar evrensel olmamaları onların temel inançlar sınıfına dahil edilemeyeceği anlamına gelmez. Plantinga'nın teolojik nitelikli ikinci gerekçesine göre de, kimi insanların Tanrı'yı algılayamamalarının ve ona inanmakta zorluk çekmelerinin nedeni işlemiş oldukları günahları ve bu günahlar nedeniyle kalplerinde oluşmuş kir dolayısıyladır. Eğer dünyada günah diye bir şey olmamış olsaydı, tüm insanlar aynı, dış dünyanın varlığına inandıkları kesinlikte ve netlikte Tanrı'nın varlığına da inanabilirlerdi. Bize öyle geliyor ki, Plantinga'nın bu eleştirilere verdiği yanıtlar hem epistemolojik, hem de teolojik olarak bir takım tartışmalara davetiye çıkartıyor gibi görünmektedir. Sonuç olarak, algıya dayalı bir inancın doğrulanması için onun

---

306 Richard Grigg, "Theism and Proper Basicality: A Response to Plantinga", **International Journal for Philosophy of Religion,** (14), 1983, s. 126.

307 Gary Gutting, "The Catholic and Calvinist: A Dialogue on Faith and Reason", **Faith and Philosophy**, (2/3), 1985, s. 241.

herkes tarafından evrensel olarak tecrübe edilmesi gerektiğini varsaymamız için hiç bir zorunluluk yoktur. Ancak, bir çiçeğe baktığımızda onu Tanrı'nın yarattığı inancına ulaşan kitlenin insanlığın çok az bir grubu olduğunu da kabul etmek durumundayız. Ayrıca, inanma ile günah arasında kurulan ilişki de, belki bir dine inananlar için anlamlı bir açıklama olabilir ama felsefî olarak, sorunu çözmekten öte içinden daha da çıkılmaz bir hale soktuğu da bir gerçektir.

Fizik ötesi alana ilişkin inançlarımızın duyusal algılara dayalı inançlarımızla aynı ve eşit epistemik değere sahip olup olamayacağı sorunu bir tarafa, acaba bir inancın bir başka inanca dayanmaksızın temel yoldan edinilmiş olması onun doğruluğu için bir teminat oluşturur mu? Bir çok insan Tanrı'nın varlığını temel bir inanç olarak alsa, ve bu inançlarında hiçbir kuşkuya düşmeyecek şekilde tatmin olsalar bile, bu, onların bu inançlarının yanlış olmadığı ya da yanlış olma olasılığının bulunmadığı anlamına gelir mi? Yani bir kimsenin bir inancını temel yoldan edinmiş olması o inancın zorunlu olarak doğru olmasını gerektirir mi? Robert McKim'in de dediği gibi, mesela, siz bir arkadaşınızın evine giderken, o evden saxafon sesleri geldiğini duyup, arkadaşınızın odasında saxsafon çaldığına inanabilirsiniz. Bu inancınız herhangi bir kanıta dayanmadığı ya da sahip olduğunuz diğer inançları temel ve referans alarak oluşturduğunuz bir inanç olmadığı için temel bir inanç olabilir. Oysa arkadaşınız, yeni almış olduğu dijital stereo sistemi, saksafon müziği kaydederek test ediyor olabilir. Görüldüğü gibi, temel yoldan edinilmiş inançlar da *yanlış* olabilir.[308]

Plantinga'nın bu soruya yanıtı, inanç-kanıt ilişkisini işlerken daha ayrıntılı olarak göreceğimiz gibi, temel yolla edinilen bir inancın doğruluğunun *ilk bakışta*, yani aksi kanıtlanana değin kabul edilen doğruluk olduğu şeklindedir. Plantinga'ya göre bir inanç karşısında takınılması gereken tavır, Reid'in epistemolojisini işlerken de gördüğümüz gibi, yanılmış olduğumuzun deliline sahip olana değin onun doğruluğunu kabul etmek şeklinde olmalıdır. Yani aksi kanıtlanana değin, bazı şeylerin bize göründüğü gibi olduğuna inanmamız gerekmektedir. Çünkü genel bir bilgi edinme yöntemi olarak, sahip olduğumuz inançlar doğrulanana değin yanlış değil, yanlışlanana değin doğru kabul edilmek durumundadır. Bu, Swinburne'nün

---

308 McKim, "Theism and Proper Basicality", s. 42.

"özel nedenlerin yokluğunda, bütün dini tecrübeler, onlara sahip olan kişiler tarafından, hakikî tecrübeler olarak kabul edilmelidir, ve bu yüzden de onların görünüşteki objelerinin –Tanrı'nın veya Meryem'in yahut Nihâi Gerçeklik'in, veya Poseidon'un- varlığına inanç için sağlam gerekçeler olarak alınmalıdırlar" şeklinde ifade ettiği Safdillik İlkesi *(the principle of credulity)*[309] gereğince de böyledir. Yani, sahip olduğumuz inançlar Plantinga'ya göre, doğrulanmaya da yanlışlanmaya da açıktır ve bizler, kesin olarak yanlışlanmadığı sürece sahip olduğumuz inançların doğruluklarına inanma hakkına rasyonel olarak sahibiz demektir. Sonuç olarak Plantinga, temel inançların da yanlış olabileceğini bir ilke bazında kabul etmekle birlikte, söz konusu gerekçeler dolayısıyla yanlışlığı kesin olarak kanıtlanana değin doğru olarak kabul edilebileceğini savlamaktadır.

Ayrıca, Plantinga'nın epistemik güvencesini işlerken de gördüğümüz gibi, bir inanç, uygun bir epistemik çevrede doğru işleyen bilişsel yetilerimiz tarafından üretilmiş ise, o inanç epistemik bir güvenceye sahiptir ve bizler söz konusu şartlar altında edindiğimiz inancın doğruluğuna haklı bir şekilde inanabiliriz. Bu, bir inancın doğruluğuna ilişkin epistemik güvenceyi oluştururken, Calvin'in, Tanrı'nın bizleri şeyler hakkında doğru bilgiye ulaştıracak bilişsel yetilerle ve kendisine inanmaya doğal bir eğilimle yarattığı düşüncesi de, Tanrı inancının ontolojik ve antropolojik güvencesini oluşturur.

Dinî algılarımızın duyusal algılarımızla aynı ve eşit epistemik değere sahip olduğunu ve bir inancın bir başka inanca dayanmaksızın temel yoldan edinilmiş olmasını onun doğruluğu için yeter-neden olarak kabul etsek bile, temel inanç koşullarını nasıl belirleyeceğiz? Yani temel olan inançlarla temel olmayan inançlar ayrımını belirlerken nasıl bir kriter kullanacağız? Klasik temelciliğin temel olma ölçütünü gereğinden fazla dar, sığ ve katı bularak reddeden Plantinga acaba onun yerine nasıl bir ölçüt önermektedir? Klasik temelciliğin rasyonellik ölçütünün yerine, onun kadar güçlü ve tatmin edici bir ölçüt koyamadığının farkında olan Plantinga, "böyle bir ölçüt olmasa da hangi inançların hangi durumlarda/şartlarda temel inanç

---

309 Richard Swinburne, **The Existence of God**, s. 254, Yaran, **Tanrı İnancının Aklîliği**, s. 115'den naklen.

olduklarına dair genel bir kanaat olabileceğini"[310] söylemektedir. Burada, haklılayıcı koşullar *(justifying circumstances)*[311] diye isimlendirdiği şeye müracaat eden Plantinga'ya göre, -daha önce de ifade ettiğimiz gibi,- bütün inançlar değil, belirli inançlar ancak belirli durumlarda, yani belirli koşullarda 'temel inanç' olarak işlev görebilir. Konuyu örneklerle daha anlaşılır kılmaya çalışan Plantinga, "Mesela, 'önümde kırmızı bir duvar var.' önermesini alalım." diyor, "Eğer gözümde, nesneleri kırmızı gösteren bir gözlük varsa veya gözümle ilgili bir takım sağlık sorunlarım varsa, doğal olarak görme duyuma dayalı inançlarım temel bir inanç olarak alınamayacağı gibi, yukarıdaki önerme de doğru bir önerme olarak kabul edilemeyecektir." Mesela, "açık havada ormanlık bir alanda yürüyen bir kimse için 'bir ağaç görüyorum' şeklindeki inanç temel bir inanç oluyor iken; aynı inanç, oturma odasında gözleri kapalı olarak müzik dinleyen bir kimse için temel bir inanç olmaktan çıkmaktadır."[312] Aynı şey hafıza ve hafızaya dayalı inançlar için de söz konusudur. Sonuç olarak şu söylenebilir ki, Plantinga'nın vurgulamak istediği asıl nokta, belli inançların ancak belli durum ve koşullarda temel inanç olduğu ve bu durumların/koşulların, o inançların rasyonelliği ve doğruluğu için bir zemin, dayanak oluşturduğu şeklindedir. Plantinga'nın 'haklılayıcı koşullar' ismini verdiği bu durumlar/koşullar o inancın rasyonelliğinin şartını oluşturmaktadır.

Plantinga'ya göre, hangi önermelerin temel önerme olarak işlev göreceğine dair baştan genel bir ilkeden hareket ederek, evrensel ve genel geçer bir kriter koymak yerine, tek tek önermelerden hareket ederek, tümevarımsal bir süreç izlemek gerekir. Bunun için, bulundukları koşulda temel önerme oldukları açık olan örnekler ile, yine bulundukları koşulda temel olmadıkları açık olan bir dizi örnekten hareket edilerek temelcilik ölçütüne ilişkin bir hipotez oluşturulabilir. Daha sonra da, oluşturduğumuz bu hipotez o örneklere referansla test edilerek bir temelcilik ve rasyonellik ölçütüne ulaşılabilir.[313] Görüldüğü gibi, Plantinga'nın önerdiği kriter bulma yöntemi tümdengelimsel değil tümevarımsaldır. Kendi ifadeleriyle, "uygun temelcilik ölçütüne yukarıdan değil, aşağıdan ulaşılmalıdır. [Ulaşılan] ölçüt

---

310 Plantinga, "RBG", s. 75.

311 Plantinga, "RBG", s. 70.

312 Plantinga, "RBG", s. 79.

313 Plantinga, "RBG", s. 76, 77.

yanlışlanamaz *(ex cathedra)* olarak sunulmamalı, ilişkili örnekler setine referansla test edilmelidir”[314]

Plantinga tümevarımsal ölçüt konusunda şöyle demektedir: “Biz rasyonel ve doğrulanmış olduğunu bildiğimiz inançları alarak, bu inançların delille desteklenmiş başka inançlarımız tarafından mı doğrulandığını yoksa, onları, temel olan herhangi bir inançla ilişkilendirmeden mi doğru olarak kabul ettiğimizi kendimize sorarız. Eğer cevabımız ikincisi ise, [yani onları herhangi bir kanıta gereksinim duymadan doğru olarak kabul ediyorsak,] bu durumda o inançları temel inanç olarak kabul ederiz. Yok eğer ilki ise, [yani o inancı sahip olduğumuz daha başka inanç ya da inançlarla ilişkilendirerek kabul ediyorsak, o inancın doğruluğu ilişkilendirdiğimiz inancın doğruluğuna bağlı olacağı için] temel inanç olarak kabul edemeyiz.”[315] Mesela “Bir insan görüyorum” veya “Bu sabah kahvaltı yaptım” şeklindeki inançlarımızı ele alalım. Eğer bu inançlarımızı, sahip olduğumuz daha başka inançlarımızın delaletiyle oluşturmuyor veya sahip olduğumuz daha başka inançlarımız bu inançlara da sahip olmamızı gerektirmiyorsa, o takdirde bu inançlar bizim için, temel inanç olarak kabul edilmelidirler. Yine, bu tür inançlarımızın kaynağı olan duyu algılarımızın ve hafızamızın bizi yanılttığını düşünmemiz için bir neden yoksa, bu tür inançlarımızı, her ne kadar klasik temelciliğin temel inanç olma koşullarını karşılamasa da, temel inanç olarak almamamız için hiçbir neden yok demektir.[316]

Ayrıca Plantinga’ya göre, tümevarımsal yöntemle geliştirilen bu rasyonellik ölçütünü herkesin kabul etmesinin bir zorunluluk olduğunu varsaymak için de hiçbir neden yoktur ve her toplum kendisini bağlayan farklı rasyonellik algısına ve ölçütüne sahip olabilir. Mesela, inanan bir topluluk Tanrı inancını temel bir inanç olarak kabul edebilirken, pozitivizme gönül vermiş bir topluluk, Tanrı inancını reddedebilir. Farklı toplulukların birbiri ile uyuşmayan ve örtüşmeyen temelcilik ölçütlerine sahip olmalarını mümkün gören ve bu durumu onaylayan Plantinga, bu farklılığın bir öznellik ve görecelilik tartışmasına yol açsa da, hakikat olgusunu/sorununu ortadan

---

[314] Plantinga, “RBG”, s. 77.

[315] Plantinga, “RBG”, s. 77.

[316] Plantinga, “RBG”, s. 76.

kaldırmayacağını ileri sürer.[317] Rasyonellik ölçütlerinin farklılığı ve her topluluğun kendi rasyonellik standardından sorumlu tutulması konusunda, teistlerin ya da Hıristiyanların ortak bir kriter üzerinde anlaşmalarını yeterli bulduğunu söyleyerek şöyle devam eder: [318]

> Bir Hıristiyan Tanrı'ya olan inancını temellendirilmiş başka inançlarla ilişkilendirmeksizin doğru ve rasyonel bir inanç olarak kabul edebilir ve onun temel, hatta upuygun temel bir inanç olduğunu ileri sürebilir. Ama aynı konuda, Bertrand Russell, Madelyn Murray O'Hare ve onların yandaşları farklı düşünebilirler... Benim veya Hıristiyan toplumunun ölçütü onların örneklerini karşılamak zorunda mıdır? Kesinlikle Hayır. Hıristiyan toplumu kendi rasyonellik ölçütünden sorumludur, onlarınkinden değil.

Bu nedenle, reform epistemoloğu, Plantinga'ya göre, nesnel ve genel geçer bir rasyonellik ölçütüne ve temel olma konusunda tatmin edici bir kritere sahip olmasa da, Tanrı inancını doğru ve rasyonel bir inanç olarak kabul ederken, Great Pumpkin inancını kabul etmeme hakkına sahiptir. Netice olarak herkes kendi tercihinden ve rasyonellik ilkesinden sorumludur, başkalarınınkinden değil.

Plantinga'nın herkesin farklı rasyonellik ölçütüne sahip olabileceği, Hıristiyanların veya teistlerin kendi rasyonellik ölçütlerinden sorumlu olup diğerlerinin rasyonellik anlayışlarının ve ölçütlerinin Hıristiyanları ve teistleri bağlamayacağı şeklindeki düşünceleri, dinî inancı subjektivizme indirgediği, kişi-göreceli bir rasyonellik anlayışına bağladığı şeklinde farklı eleştirilere neden olmuştur. Plantinga'nın temel inançlar konusunda geliştirmiş olduğu rasyonellik ölçütünü çok fazla objektiflikten uzak bulan ve bir çok sorun içerdiğini söyleyen

---

317 Plantinga, "RBG", s. 77; Planinga, "The Foundations of Theism: A Reply", s. 303.

318 Plantinga, "RBG", s. 77; Plantinga "Advice to Christian Philosophers" adlı makalesinde, benzer bir strateji izleyerek, Hristiyan felsefecilerine öğütler verir. Ona göre, Hıristiyan felsefî toplumu (the Christian philosophical community) bütün çabasını teist olmayanları da kapsayan geniş bir felsefî topluluk tarafından kabul edilen öncüllerden hareketle karşı (ateistik) iddiaları çürütmek için harcamamalıdır. Hıristiyan felsefecilerin karşı iddiaları çürütmeleri gerekmektedir, ancak bunu karşı tarafın da kabul edeceği argümanlarla yapmak zorunda değildirler. Eğer bunu yapacak olurlarsa, sürekli savunma pozisyonunda kalacakları için daha önemli ve daha asli olan bir görevi, sistemli, derinlikli, açık ve net bir Hıristiyan felsefesi oluşturma görevlerini ihmal etmek durumunda kalacaklardır. Plantinga, "Advice to Christian Philosophers", s. 296 vd.

Philip Quinn, biraz da ironik bir üslüp kullanarak, "Plantinga'nın kendisinin de itiraf ettiği gibi" diyor, "herkesin aynı temel kriter [rasyonelik ölçütü] üzerinde anlaşacağını varsaymak için hiçbir neden görünmemektedir... Öyleyse bu, herkesin katılabileceği bir oyundur. Bu eğlenceye Muhammed'in, Buda'nın Moon'un yandaşları hatta modern temelcinin kendisi [Plantinga] de katılabilir."[319] Quinn'in bu eleştirisinden de anlaşılacağı üzere, herkesi bağlayan ortak ve nesnel bir temelcilik ölçütünün olmayışı rasyonellik dediğimiz şeyi subjektifleştirmekte, bu da Tanrı inancı da dahil bir çok inanç konusunda doğru ya da yanlış şeklinde bir yargıda bulunmamızı olanaksızlaştırmaktadır.

III. b. Kişi-Göreceli/Subjektif Rasyonellik Eleştirisi

Temel inanca ilişkin bir kritere varmak için baştan bir takım *a priori* koşullar koymak yerine, Plantinga'nın bunu daha geniş ve genel anlamda, bir takım örneklerden hareketle tümevarımsal bir yöntem çerçevesinde gerçekleştirmeye çalışması ve sonuçta ulaşılan kriterin de herkes için bağlayıcı bir nitelik arzetmeyeceğini ve her topluluğun farklı temelcilik ölçütlerine sahip olabileceğini söylemesi, bir çok felsefeciye göre, birbirini dışlayan/yanlışlayan farklı dinsel geleneklerin eşit düzeyde doğru oldukları iddiasına haklılık kazandırıyor gibidir.[320] Her topluluğun farklı rasyonellik standartlarına sahip olabilmesine olanak sağlar gibi görünen bu yaklaşım, kimi felsefeciler tarafından, bilgiyi ve dolayısıyla hakikati subjekleştirmekle, öznelleştirmekle ve sonuçta da buharlaştırmakla suçlanmıştır.[321] Hatta kimi felsefecilere göre bu yaklaşım, subjektivizm ve rölativizmin de ötesinde, 'epistemik bir egoizm'[322] içermektedir.

---

319 Quinn, "On Finding the Foundations of Theism", s. 473.

320 Rose Ann Christian, "Plantinga, Epistemik Pervissiveness, and Metaphysical Pluralism", **Religious Studies**, (28/4), 1992, s. 570; Basinger, "Plantinga, Pluralism, Religious Belief", s. 71. Parsons, **God and the Burden of Proof**, ss. 50-57; Quinn, P. L., "In Search of Foundations of Theism", **Faith and Philosophy**, (2/4), 1985 s. 473; McKim, "Theism and Proper Basicality, ss. 34-48; Gary Gutting, **Religious Belief and Religious Skepticism**, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1982, s. 90 vd.; Michael C. Martin, **Atheism: A Philosophical Justification**, Temple University Press, Philadelphia, 1990, s. 279 vd.

321 Parsons, **God and the Burden of Proof**, ss. 50-54; Quinn, "In Search of Foundations of Theism, s. 473; McKim, "Theism and Proper Basicality, ss. 34-42.

322 Gutting, **Religious Belief and Religious Skepticism**, s. 90.

Farklı insanlar farklı inançları 'temel' kabul edeceği için, reform epistemologları tarafından temel inançlar için önerilen indüktif kriter herkes için aynı sonucu vermeyecek, temel inançlar konusunda bir konsensüs sağlanamayacaktır. Şayet iki insan farklı temelcilik paradigmalarına sahip iseler, bu paradigmalardan hareketle ulaşacakları sonuçlar da doğal olarak farklı olacaktır.[323] Plantinga'nın temelcilik anlayışını 'radikal bir şekilde rölativist' olarak niteleyen Michael Martin de, böylesi bir ölçütten hareketle hiçbir inancın doğruluğunun test edilemeyeceğini söyler.[324] Temelcilik ölçütünün göreli olmasının yanında, herkesin farklı bilişsel ve zihinsel donanıma sahip olması nedeniyle, temel inançların ne olduğu ve nelerden oluştuğu konusunda çok ciddi anlaşmazlıklar olduğunu söyleyen Gary Gutting de, bu nedenlerden ötürü, Tanrı inancının temel inançlar setine dahil edilmemesi gerektiği söyleyerek Plantinga'ya karşı çıkar. "Herkesin zihinsel yapılarının ve yeteneklerinin farklı seviyelerde olması nedeniyle, insanın bilişsel yapısının temelini oluşturan temel inançlar üzerinde geniş bir anlaşmazlık vardır. Bu nedenle Tanrı inancı temel inançlar arasına alınmamalı ve delile dayandırılmalıdır."[325] Antony Kenny'ye göre de, insanların uyuduğu inancı gibi, herkes için temel olan bir takım inançlar vardır. Ancak, Tanrı'nın varlığına inanmanın temel bir inanç olabilmesi için, tıpkı Avustralya'nın varlığına inanmakta olduğu gibi, bir kanıtla savunulması gerekir. Bu da Tanrı inancının rasyonel olabilmesi için, Tanrı'nın varlığı adına ileri sürülen geleneksel teistik kanıtların sağlamlığının ortaya konulması ve ateistik kanıtların çürütülmesi ile mümkündür.[326] Quinn de[327] aynı doğrultuda, 'Tanrı yoktur' şeklindeki bir önermenin doğruluğu için ileri sürülen argümanların doyurucu bir şekilde çürütülemediği sürece, bir çok kimsenin Tanrı inancını haklılanmış temel bir inanç olarak kabul etmesinin beklenemeyeceğini ileri sürerek, bir teistin Tanrı inancına rasyonel olarak sahip olabilmesi için, en azından ateistik kanıtların geçersizliğinin makul düzeyde ortaya konulması gerektiğini söyler. Herhangi bir şekilde rasyonel bir zemine oturtulmamış, epistemik olarak haklılanmamış bir inanca

---

323 Parsons, **God and the Burden of Proof**, s. 50.

324 Martin, **Atheism: A Philosophical Justification**, s. 279.

325 Gutting, **Religious Belief and Religious Skepticism**, s. 79, 80.

326 Bkz. Anthony Kenny, **What is Faith?: Essays in the Philosophy of Religion**, Oxford University Press, Oxford, 1992, ss. 14-20.

327 Quinn, "In Search of The Foundations of Theism", s. 483.

sahip olmayı 'epistemolojik egoizm' olarak niteleyen Garry Gutting de, Plantinga'yı bu suçu işlemekle itham etmiştir.[328]

Parsons'a göre, temel inançların göreceli olması temelciliğin çöküşü ve anti-temelciliğin meşruiyet kazanması anlamına gelmektedir. Klasik temelciliğin öne sürmüş olduğu rasyonellik ölçütü reddedilir ve onun yerine yeni bir ölçüt konulamazsa –ki ona göre, reform epistemologları böyle bir ölçütü koyamamaktadırlar- bu durum, "bütün herkesin her istediğini söylemesine izin veren" temelcilik karşıtlığına kapı aralar.[329] Temelcilik karşıtlığını doğru kabul ettiğimiz takdirde de, elimizde doğru ile yanlışı ayırt edecek hiçbir objektif ölçüt kalmayacağı gibi, eski Afrika mitolojileri ve halk hikayelerini parçacık fiziği kadar doğruya yakın ve saygıya layık kılar.[330]

Ayrıca, Quinn'e göre, temelcilik için herkesi bağlayan nesnel ve evrensel bir ölçüt olmayacaksa, örneklerden hareketle ulaşacağımız hipotezi kendisiyle test edeceğimiz önermelerin yanlış ya da kendi-içerisinde çelişik olmadığını nasıl bilebileceğiz? Üstelik örnek olarak aldığımız önermeler kümesinin kaçınılmaz olarak sınırlı ve sonlu sayıda örneği içerdiği dikkate alınacak olursa, bu sınırlılık bir kriter olma iddiasındaki hipotezimiz için bir engel oluşturmaz mı?[331]

Ayrıca, rasyonellik ölçütünü bu tarzda topluma referansla açıklamaya kalkar, ve her toplumun kendi temelcilik ölçütünden sorumlu olacağını söylersek, bu bütün dinsel geleneklerin eşit oranda doğru olduklarını söylemek anlamına gelmiyorsa bile, onlardan herhangi birinin yanlış olduğunu iddia edemeyeceğimiz sonucunu zorunlu olarak doğurmaz mı? Bu durumun farkında olan Basinger da, insanların inanç oluşturan bilişsel yetilerinin çoğu durumda birbiri ile uyuşmayan, çok sayıda farklılıklara *(a myriad of different)* sahip temel dinî inançlar ürettiğini söyleyerek Plantinga'yı eleştirir. Ona göre, teistlerin bir çoğu 'yüce varlık' fikrini içeren bir

---

328 Gutting, **Religious Belief and Religious Skeptisizm**, s. 90.

329 Parsons, **God and the Burden of Proof**, s. 51; Plantinga'nın bu yaklaşımının, Richard Rorty'nin bilgiyi ve rasyonelliği topluma referansla açıklamaya çalıştığı ve 'epistemolojik davranışçılık' olarak isimlendirilen yaklaşımla olan benzerlikleri için bkz. J. W. Robbins, "Is Belief in God Properly Basic?", **International Journal for Philosophy of Religion**, (14) 1983, s. 246, 247.

330 Parsons, **God and the Burden of Proof**, s. 51.

331 Quinn, "In Search of Foundations of Theism", s. 472.

Tanrı inancına sahip olmakla birlikte, söz konusu Tanrı'nın temel nitelikleri konusunda pek de bir konsensüse vardıkları söylenemez.[332] Dolayısıyla, bilinçli bir teist *(knowledgeable theist)* temel yolla edindiği dinsel inançlarının epistemik statüsü ile ilgili nihai bir karar vermeden önce dinsel pluralizm sorununu çözmekle yükümlüdür.[333] Aynı soruna işaret eden Rose Ann Christian'a göre de, bir Hıristiyanın İncil'i okurken Tanrı'nın kendisi ile konuştuğuna inanması, onun Tanrı'ya olan inancını ne kadar temellendiriyor ve ne ölçüde rasyonelleştiriyorsa, bir Hindunun da meditasyon yoluyla Brahman'ı tecrübe etmesi onun Brahman'a olan inancını eşit ölçüde rasyonelleştirebilir.[334]

Dinsel çoğulculuğa ve her dininin eşit oranda haklılığına olanak tanımasının yanında, uzlaştıralamaz farklı rasyonellik standartları olduğunu söylemenin, birbirlerini dışlayan iki karşıt-iddianın her ikisine de eşit oranda haklılık payı tanımak anlamına geldiğini ve bunlardan birini diğerine tercih etmeyi olanaksız kıldığını savlayan Parsons'a göre,[335] Plantinga'nın bu rasyonellik algısı ve anlayışı, 'mutlak ve objektif doğru'yu ortadan kaldırmakta ve rasyonelliği izâfîleştirmektedir. Eğer rasyonellik izâfî, göreli bir şey ise, rasyonellik ile yakından ilişkili olduğu için doğru veya doğruluk, dolayısıyla hakikat dediğimiz şey de kaçınılmaz olarak izâfî ve göreli olmak durumundadır. Söylediklerimizi biraz daha açacak olursak, bir kimse P önermesine inanmasının, bir başka kimse de P'nin değillemesine/olumsuzuna inanmasının tamamen eşit rasyonellik düzeyine sahip olduğunu iddia edebilir. Eğer hangisinin doğru ve haklı olduğunu gösterecek bir standardın, genel kabul görmüş bir ölçütün olmadığını söyleyecek olursak, bir diğerinin değillemesini savunan bu iki önerme sahibi kişilerden herhangi birisinin yanıldığını ne iddia, ne de ispat edebiliriz. Her iki taraf kendisinin haklılığını savunurken, karşı tarafın iddiasının yanlışlığı üzerine hiçbir şey söyleyemeyecek ve Parsons'a göre, neticede, Mutlak Doğru (Tanrı)'nun iki iddia sahibini de devre-dışı bırakması mümkün olacaktır.[336]

---

[332] Basinger, "Plantinga, Pluralism, Religious Belief", s. 71.

[333] Basinger, "Plantinga, Pluralism, Religious Belief", s. 75.

[334] Ann Christian, "Plantinga, Epistemik Pervissiveness, and Metaphysical Pluralism", s. 570.

[335] Parsons, **God and the Burden of Proof**, s. 54.

[336] Parsons, **God and the Burden of Proof**, s. 54.

Yine Parsons'a göre, rasyonellik ölçütünün kişi-göreceli olduğunu söyleyecek olursak, teizmin onun alternatifleri olan dualizm, deizm, politeizm, panteizm, ateizm ve agnostisizmden daha üstün ve daha kabule yatkın olduğunu söyleyemeyiz. Çünkü, bu inanç gruplarından herbiri kendi inancının temel inanç olduğunu ileri sürebilir ve teistlerin de bu durumda söyleyebilecekleri hiçbir şey olamaz. Rasyonellik konusundaki yargıların kişinin epistemoloji anlayışına, dünya görüşüne ve ideolojisine göre değişiklikler arzettiğini/arzedeceğini ve tüm insanların ortak bir rasyonellik ölçütü üzerinde anlaşamadıklarını/anlaşamayacaklarını kabul edecek olursak, bu durumda, eğer inançları mantıksal bir tutarsızlık ve çelişki içermiyorsa, hiç kimseyi sahip olduğu inançlardan dolayı eleştiremeyiz. "Kalvinist epistemolojinin söylediklerine bakılırsa" diyor Parsons, "teistler kendi iddialarının [inançlarının] daha üstün ve makul olduğunu iddia edemezler. Mesela ateizm ateistlerce tutarsız ve çelişik değilse, kendini yanlışlamıyorsa, -ki ateistler kendi inanç[sızlık]larının çelişik ve tutarsız olmadığını düşünüyorlar- öyle görünüyor ki, Plantinga onu en az teizm kadar rasyonel ve makul kabul etmek zorundadır."[337] Ayrıca ateizm, zaten çoğu durumda teizmin yanlışlığını ve tutarsızlığını değil, sadece kendi doğruluğunu ve haklılığını göstermeye çalışmaktadır. Diğer alternatiflerinin de en az teizm kadar rasyonel olduğunu ima eden Plantinga'nın bu yaklaşımına ateizmin hiçbir itirazı olamaz.[338] Benzer bir itirazı dillendiren Penelhum'a göre de, Plantinga'nın bu epistemik projesi 'negatif bir apolojetic' (pasif savunma) durumunda kalmak zorundadır. Bu yaklaşımıyla sadece ateizme karşı Hıristiyan teizmini savunabileceğini ama bırakın marxizm ya da materyalizm gibi dinsel olmayan seküler dünya görüşlerini, teistik olmayan diğer dünya dinlerinin yanlışlığı konusunda bile hiçbir iddia ileri süremeyeceğini söylemektedir.[339]

Plantinga St. Thomas ve Sigmund Freud'un antoropoloji ve epistemoloji konusundaki görüş farklılıklarına referans yaparak, bütün insanları aynı sonuca götürecek ortak bir rasyonellik anlayışından söz edilemeyeceğini söylemektedir. Bu durumun biraz da felsefenin doğasından kaynaklandığını ve deyim yerindeyse, her

---

337 Parsons, **God and the Burden of Proof**, s. 53.

338 Parsons, **God and the Burden of Proof**, s. 53.

339 Terence Penelhum, "Reflections on Reformed Epistemology", **http://www.ucalgary.ca/~nurelweb/evang/ref.html**

inanç topluluğunun kendilerine özgü bir tarzda oyuna katılmalarının doğal olduğunu söyleyerek yukarıdaki eleştirileri boşa çıkartmaya çalışmaktadır.[340] Plantinga'ya göre, geliştirdiği bu yaklaşım, her ne kadar birbirlerini yanlışlayan farklı önermelerin her birisine ayrı ayrı haklılık payı tanıyor ve doğru ile yanlışı birbirinden ayırmamızı olanaksız kılan epistemik bir çoğulculuğa kapı aralıyor gibi görünse de, bu durumun tümevarımsal bir yöntem içerisinde bir eksiklik olarak düşünülmemesi gerektiğini ve bu yöntemin sonuçta bize doğru ile yanlışı ayrımlamamız konusunda bir ölçüt sunduğunu söyler.

Shabbir Akhtar, Plantinga'nın söylemiş olduklarından tatmin olmamış olsa gerek ki, ortak bir rasyonellik algısı ve temelcilik ölçütü üzerinde ısrarla durarak, "eşit argüman" *(parity argument)* diye isimlendirdiği eleştiriyi dillendirir.[341]

> Bu durumda, [teistler ile teist olmayanların farklı temelcilik ölçütüne sahip olmaları durumunda] ateistleri ve agnostikleri dinsel inanca kavuşturacak ikna edici hiçbir gerekçe kalmamaktadır; daha da önemlisi, inanır [teist] inancının doğruluğuna güvenme konusunda yaşamış olduğu sayısız kuşkuları gidermek için neden ve niçin ahlakî ve dinî bir yükümlülük hissetsin ki? Dinsel pratik ve deneyimlerin, din dairesinin *içinde* olan bir kimse için yeterli düzeyde tatmin oluşturduğunu söylemek [bu sorunun cevabı için] yeterli değildir: Din, dinin *dışında* ve *karşısında* olanlara da meydan okuyacak bir şeyler sunmalıdır.

Plantinga'nın teizmi bu tarzda savunmasını "bir çok ateist tarafından memnuniyetle kabul edilebilecek ve bir çok teist tarafından da şiddetle reddedilecek bir savunma biçimi"[342] olarak gören Parsons'a göre, bu yaklasım ne büyük dinler, ne de büyük teistik felsefeler tarafından onaylanmaktadır. Hatta Plantinga'nın, görüşlerine sıklıkla referansta bulunduğu Calvin bile, inançsızlığın inanç kadar rasyonel olduğu iddiasını affedilemez ve kabul edilemez bir hata olarak görmektedir.[343] Parsons'a göre Plantinga ve reform epistemologları Tanrı'nın varlığı

---

340 Plantinga, "The Foundations of Theism: A Reply", s. 303.

341 Shabbir Akhtar, **Reason and Radical Crisis of Faith**, Peter Lang, New York, 1987, s. 197.

342 Parsons, **God and the Burden of Proof**, s. 54.

343 Parsons, **God and the Burden of Proof**, s. 54.

için hiçbir kanıt ve argüman ileri sürmemekte, ateizmin tutarsız, çelişik, kendisini yanlışlayan bir düşünce olduğunu hiçbir şekilde gösterememektedirler. Reform epistemolojisinin ortaya koymuş olduğu rasyonellik kriteri ve temelcilik ölçütü, öyle görünüyor ki, Plantinga'yı, ateizm aleyhine bir şey söylemekten alıkoymaktadır. Şayet ateistler irrasyonel iseler, onların hangi epistemik görevi/ yükümlülüğü ihmal ve ihlal ettikleri açıklıkla gösterilmelidir. Oysa ne Plantinga, ne de diğer reform epistemologları bugüne kadar bunu kanıtlayabilmiş değildirler.[344]

Yukarıdaki eleştiriler, Plantinga yanlısı kimi felsefeciler tarafından, onun rasyonellik anlayışındaki farklılığa işaret edilerek aşılmaya çalışılmıştır. Plantinga'nın rasyonellik algısını 'epistemik ruhsat' *(epistemically permisiveness)* ile yakından ilişkili gören G. I. Mavrodes'e göre, Plantinga "Tanrı inancı upuygun temel inançtır" derken, bunu Tanrı'nın varlığı için bir kanıt olarak ortaya koymamakta, sadece teistin lehine 'epistemik bir ruhsat' olarak ileri sürmektedir.[345] Bu yaklaşıma göre, teist Tanrı'ya olan inancının temel bir inanç olduğunu ileri sürerken, ne ateizmin yanlışlığını ne de teizmin doğruluğunu kanıtlamak derdindedir. O sadece, mantıksal bir çelişki içermemesinden dolayı teistin böyle bir şeye inanmaya hakkı olduğunu ve kimsenin de onu bu inancından dolayı irrasyonellikle suçlayamayacağını söylemeye çalışmaktadır.

Plantinga, Tanrı inancının temel bir inanç olduğu iddiasını temellendirmeye çalışırken Calvin'e ve kalvinist epistemologlara referansla, insanın içinde Tanrı'ya inanmaya doğal bir eğilim olduğunu, hatta bu eğilime rağmen bazı insanların Tanrı'ya inanmamalarını onların içerilerindeki bu eğilimi günahları ile köreltmiş olmalarına bağlıyordu. Plantinga'nın teizmi savunurken felsefeden çok biraz teoloji biraz da psikoloji içerikli bu yaklaşımının inanan açısından bir değer taşıdığı varsayılsa bile, inananmayanlar açısından bunun ne kadar 'gerçek bir açıklama' olduğu tartışmaya açıktır. Hem Tanrı konusunda birbirinden farklı şeyler söyleyen dinler ve onların inanırları, hem de ateist, agnostik ve deist gibi Tanrı karşısında

---

344 Parsons, **God and the Burden of Proof**, s. 54

345 G. I. Mavrodes, "Jerusalem and Athens Revisitied", **Faith and Rationality**, ed. Alvin Plantinga & Nicholos Woltrstorff, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1991, s. 195, 196.

farklı tavır takınan kimseler dikkate alındığında, R. Audi'ye katılarak,[346] bu yaklaşımın epistemolojik açıdan ikincil kategoride kaldığını ve epistemolojik olarak bütün insanlara değil, dinî olarak sadece inanırlarına bir açıklama getirdiğini kabul etmek durumundayız.

Parsons da, dinî ve psikolojik yorum içerikli bu yaklaşımın benzerini Feuerbach, Freud ve Marx'ın ateizmi temellendirirken kullandıklarını ve Plantinga'nın bu yaklaşımını doğru ve rasyonel kabul edecek olursak, onların ateizmine de belli oranda haklılık payı vermek durumunda kalacağımızı söylemektedir.[347] Hem Feuerbach, hem Freud ve hem de Marx ufak farklılıklarla, Tanrı inancının salt sihinsel bir kabulden daha fazla bir şey olamadığını, onu korkularımızın ve ümitlerimizin yarattığını, insan ruhunun derinliklerinde yatan ilâhi adalete inanmaya olan eğilimin ürünü olduğunu söylemekte idi. Ayrıca onlara göre, böylesi bir dünyadaki korku ve anlaşılamaz karışıklıktan dolayı, Tanrı bir gün akan bütün gözyaşları durduracak, bütün yanlışları düzeltecek kurtarıcı bir baba figürü olarak üretilmiş idi. Ayrıca iktidarı ellerinde bulunduranlar, ölümden sonra gereçekleşeceği varsayılan bir hesaba, yalancı bir tanrısal adalete inandırılırsa, ezilen geniş halk kitlelerinin çok fazla hak ve adalet talep edemeyeceklerini, özgürlük isteyemeyeceklerini bildikleri için, Tanrı inancını 'sosyal bir kontrol aracı' olarak üretmiş idiler.[348]

Görüldüğü gibi yukarıdaki paragrafta ifade edilen ateistik argümanlar hem taşıdıkları epistemolojik değer ve içerdikleri psikolojik vurgular, hem de inancın dayandığı rasyonel temeller açısından, Plantinga'nın 'doğal eğilim' açıklaması ile bir takım benzerlikler göstermekte gibidir. Yani Plantinga, Tanrı inancını 'doğal eğilim'le temellendirirken; Marx ve Freud da, ateizmlerini Plantinga'ya benzer şekilde –deyim yerindeyse- 'psikolojik eğilim'le temellendirmeye çalışmaktadır; ve sonuçta da, Parsons'a göre, Plantinga'nın doğal eğilimi ile Marx ve Freud'un psikolojik eğilimleri epistemik açıdan benzer değere sahip gibi görünmektedir.

---

346 Robert Audi, "Direct Justification, Evidential Dependence and Theistic Belief", **Rationality, Religious Belief and Moral Commitment: New Essays in the Philosophy of Religion**, Ed. Robert Audi ve William Wainwright, Cornell University Press, Ithaca, New York, 1986, ss. 161-164.

347 Parsons, **God and the Burden of Proof**, s. 57, 58.

348 Parsons, **God and the Burden of Proof**, s. 58.

Sonuç olarak, Parsons, her ne kadar Plantinga'nın, "teizmin rasyonel olduğunu değil, ancak irrasyonel olmadığını gösterebildiğini; ancak, bu durumun onun zorunlu olarak rasyonel olduğunu kanıtlamak anlamına gelmediğini"[349] söylese de, bütün eksikliklerine ve açmazlarına rağmen Plantinga'nın geliştirmeye çalıştığı bu reformist dinsel epistemoloji ile, Tanrı inancının rasyonelliğine ve 'Tanrı vardır' şeklindeki bir önermenin epistemik statüsüne yeni bir açılım getirdiği söylenebilir. Plantinga'nın bu yaklaşımının evidentialist teizmin istediği şekilde teistik iddiaların doğruluğunu ve haklılanmış olduğunu kanıtlayamadığı söylenebilir. Ancak, Plantinga'nın çalışmalarının satır aralarında da okunduğu gibi, -Mavrodos'un yerinde tesbitiyle-[350] onun temel amacı ne ateizmin yanlışlığını ne de teizmin doğruluğunu kanıtlamaktır. O sadece, elinde dedüktif ya da indüktif bir kanıt olmasa da bir teistin, 'Tanrı vardır.' önermesinine inanmaya epistemik olarak hakkı olduğunu kanıtlamaya çalışmaktır. Plantinga'nın dinsel epistemolojisine baktığımızda da, bunu büyük oranda kanıtladığını söylemek sanırız yanlış olmaz.

Ayrıca, Plantinga'nın göreceli rasyonellik anlayışına yöneltilen eleştiriler ilk bakışta belli oranlarda haklılık payı taşıyor gibi görünse de, kanımızca onun Tanrı inancının delilsiz rasyonelliği konusundaki görüşlerinin doğru ve sağlıklı bir şekilde anlaşılabilmesi için, doğru işlevsellik ve epistemik güvence konusundaki görüşleri ile ilişkilendirilerek ele alınması gerektiğini düşünüyoruz. Hatırlanacağı üzere, Plantinga temel teistik inançların sadece önermesel kanıta dayanmayan temel inançlar olduğunu değil, aynı zamanda onların doğru işleyen bilişsel yetiler tarfaından uygun epistemik bir ortamda üretilen inançlar olduğunu, dolayısıyla onların epistemik güvenceye sahip olduğunu savlıyordu. Sonuç olarak, her nekadar evrensel bir rasyonellik standardı olmasa da, böyle bir ölçüt bulunamasa da, Plantinga'ya göre, hem hangi inançların hangi koşullarda rasyonel ve haklılanmış olduğuna dair genel bir kanaatin oluşturulabileceği, hem de Tanrı inancının da dahil olduğu temel teistik inançlar setinin epistemik güvenceye sahip olması dolayısıyla olumlu epistemik bir statüye sahip olduğu ileri sürülebilir.

---

349 Parsons, **God and the Burden of Proof**, s. 58.

350 Mavrodes, "Jerusalem and Athens Revisitied", s. 196.

III. c. İnancın İrâde ve Kanıtla İlişkisi

Plantinga'nın epistemolojisine yöneltilen eleştirilerden birisi de, onun inancı irâde ve kanıtla ilişkilendirme biçimi üzerinedir. Bu epistemolojiye eleştiri yönelten -teist olsun, ateist olsun- bir çok filozofa göre, bir inancın temel inanç olması, onun istem ve irâde dışı olması ile aynı anlama gelmektedir.

Plantinga'nın dini epistemolojisinin en zor kısmı, sanırız inancın irâde ve kanıtla olan ilişkisini belirlemek olsa gerektir. Zorluğun farkında olan Plantinga da, inanç, irâde ve kanıt ilişkisini işlerken, sorunun "zor ve karmaşık"[351] olduğunu itiraf etmekte, ve verdiği cevaplar da aynı zorluğu ve karmaşıklığı taşımakta gibi görünmektedir.

Öncelikle şunun tesbit edilmesi gerekir ki, Plantinga'ya göre bir kimsenin inançları çoğunlukla o kimsenin kontrolü altında değildir. İnancın gayr-i irâdîliğine vurgu yapmak için bir yerde, "Mars'ın Venüs'ten büyük olduğuna dair inancımı değiştirmem karşlığında bana 1 milyon dolar önerseniz, bu parayı almamın hiçbir yolu yoktur" diyen Plantinga, bir başka yerde, "dünya'nın çok yaşlı olduğuna ilişkin sahip olduğum inancımı terketmemi teklif etseniz sizin bu teklifinizi kabul etmem imkansızdır" demekte ve, "aynı imkansızlığın Tanrı inancı için de geçerli olduğunu"[352] eklemektedir. Peki bu durumda, yani bir kimsenin inançlarının kontrolü dışında olması durumunda, o kimsenin entelektüel yükümlülüğü ne olacaktır? Yani bir kimsenin iyi ve doğru bir şeye inanması ve bu inancının gereğini yapması ile yanlış ve kötü bir şeye inanması ve bu inancının gereğini yapması arasında ne gibi bir fark olacaktır?

İnanma eyleminin ve inancın konusunun gayr-i irâdî olduğunu kabul eden Plantinga, yine de bir ateiste veya itirazcıya (*objector*) inanmanın irâde dışı olduğunu söyleyerek cevap verilmemesi gerektiğini söylemektedir.[353] Ona göre bir şeye olan inanç irâde ile direkt olarak ilişkili değilse de, indirekt, yani dolaylı olarak ilişkili olabilir. Bu noktada "inanmak" *(to believe)* ile "kabul etmek" *(to accept)* arasında bir ayırım yapan Plantinga Tanrı'nın varlığına olan inanç gayr-i irâdî olsa da, Tanrı'nın

---

[351] Plantinga, "RBG", s. 34.

[352] Plantinga, "RBG", s. 34.

[353] Plantinga, "RBG", s. 37.

varlığını kabul edip etmemenin irâdî bir eylem olduğunu söylemektedir.[354] Hıristiyan dogmalarına kuşkuyla bakan ve onların doğruluğuna tam olarak inanamayan bir hıristiyandan örnek veren Plantinga, bu kimsenin Hıristiyan inancının dogmalarına tam olarak inan(a)masa da, o inancı doğru olarak kabul edebileceğini, yaşantısını ona göre şekilledirebileceğini ve uzun süreli bir yaşam neticesinde, o kimsenin zamanla Hıristiyan inancını doğru olarak kabul edebileceğini, ona inanabileceğini söylemektedir.[355] Yine aynı şekilde, bir kimsenin insan hayatını anlamlandıran ahlâki ilke ve değerlerin gerçek-dışı olduğuna ve ilkel çağlardan kalma boş ve batıl şeyler olduğuna inanabileceğini, fakat bununla birlikte, ahlâki bir yaşam sürmesi neticesinde, zamanla o ahlâki ilke ve değerlerin gerçekliğine ve doğruluğuna inanabileceğini söylemektedir.[356] Buradan hareketle Plantinga şöyle bir sonuca varmaktadır. Bir kimsenin inançları tamamen ve direkt olarak onun kontrolünde değilse de, en azından inançlarının bir kısmı, dolaylı olarak da olsa onun kontrolünde olabilir. Ayrıca bir kimsenin uzun süreli kabulleri Pascal'ın da vurguladığı gibi,[357] zamanla o kimsenin inançları üzerinde etkili olabilir. Bir kimse, Tanrı inancını kabul etmeyi reddeder, inanmaya olan doğal eğilimini bastırır, görmemezlikten gelir ve uzun süre böyle bir yaşam sürerse, sonuçta o kimse Tanrı inancını kabullenmekte zorlanabilir. Aynı şekilde, ilk başlarda Tanrı inancını kabullenmekte, Tanrı'ya inanmakta zorluk çeken bir kimse de, bu zorlanmasına rağmen inançlı bir yaşam sürerse, bir süre sonra o da farkında olmadan dinî bir yaşamı içselleştirebilir ve zamanla Tanrı inancına sahip olabilir.[358] Yani kısacası bir kimsenin tercihleri ve

---

354 Plantinga, "RBG", s. 37.

355 Plantinga, "RBG", s. 37.

356 Plantinga, "RBG", s. 37.

357 Pascal **Düşünceler**'inde inanmak isteyip de inanamayan bir kimseye, *sanki inanmış gibi davranmasını* tavsiye eder, ve inanmamasına rağmen uzun süre inanmış gibi yaşarsa, bu yaşamın belli bir süre sonra onu inanca ileteceğini söyler: "İmanı bulmak istiyor, fakat gidilecek yolu bilmiyorsunuz. .... Bunu [bu yolu] vaktiyle sizin gibi elleri bağlı olan, ve şimdi sahip oldukları herşey pahasına bahse giren kimselerden öğrenin. Onlar sizin takip etmek istediğiniz yolu biliyorlar ve sizin kurtulmak istediğiniz illetten kurtulmuşlar: Siz de onların başladığı tarzda başlayın. Onlar sanki inanmış gibi davrandılar, kutsal suyu içtiler, ayinlere katıldılar, vs. Bu sizi tamamen fıtrî bir biçimde imana götürecek, ve aklınızın kibrini kırıp daha munis kılacaktır." Blaise Pascal, **Düşünceler**, çev. Metin Karabaşoğlu, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 1996, s. 113, 114.

358 Plantinga, "RBG", s. 38. Plantinga, konuyla ilişkili olarak şöyle demektedir: "Sonuç olarak, bir şeye inanmam *direkt* olarak benim konturolümde olmasa da, en azından inançlarımın bir kısmının, bir parçasının benim kontolümde olduğu konusunda sanırız anlaşabiliriz. İlkin,

uzun süreli kabulleri zamanla içselleştirilerek bir inanç haline dönüştürülebilir. Yani sonuç olarak, Plantinga'ya göre, inancın ve inanma eyleminin bizzat kendisi ihtiyârî ve irâdî bir şey değilse de, inancın oluşumunu hazırlayan faktörlerin belirlenmesi ve bu foktörlere karşı bir tercihte bulunulması irâdî bir şeydir.

İmanın irâde ile ilişkisinin yanında, kanıtla olan ilişkisi de ayrı bir tartışma konusu gibi görünmektedir. Hele Plantinga'nın imanı irâde ile yakından ilişkili görmemesi, imanın pek de irâdesel olmayan bir olgu olduğunu söylemesinin üzerine onun kanıtla olan ilişkisinin ne ve nasıl bir ilişki olduğu sorunu daha da büyük bir önem taşımakta gibidir.

Acaba imanın kanıtla olan ilişkisi nedir? İmanın oluşumunda kanıtın işlevi var mıdır ve varsa ne kadardır? Kanıta bağlı olarak Tanrı'ya olan inanç değişir mi? İnanan bir kimse güçlü ateistik kanıtlarla karşılaştıktan sonra inancından vaz geçebilir mi –veya tersi- olabilir mi?

Plantinga'ya göre iman, tamamen kanıta bağımlı olmadığı gibi, tamamen kanıttan bağımsız, kanıtla ilişkisiz de değildir. İnancın irâde ile olduğu gibi, kanıtla da dolaylı da olsa bir ilişkisi söz konusudur. Tanrı inancını temel bir inanç olarak alan bir kimse, bu inancını –katı akılcılığın ya da evidentializmin istediği gibi- kanıt üzerine kurmasa da, kanıttan ayrı ve hele kanıta rağmen hiç kur(a)maz.[359] Hatta Tanrı inancının karşısındaki kanıtları Tanrı inancından güçlü ve sağlam bulan bir kimse, bir süre sonra, doğal olarak Tanrı'ya olan inancını yitirebilir. Aynı şekilde tersi de söz konusu olabilir. Plantinga'ya göre, gündelik yaşamda bunun örnekleri de azımsanamayacak kadar çoktur. Bir çok kimse, septik ve ateist filozofların insanları tanrısızlığa sevkeden kitaplarını okuyarak inançlarını yitirebilirken, teistik argümanları görerek ve din büyüklerinin kitaplarını okuyarak Tanrı'ya inanabiliyor. O'na göre, teistik argümanlar, inancın oluşumunda ve korunmasında mutlak ve tek belirleyici değilse de, "en azından bazı inanırlar için, Tanrı inancının

---

benim kabullerim inançlarım üzerinde uzun süreli bir etkiye sahiptir. Şayet Tanrı inancını kabul etmeyi reddeder, inanmaya olan doğal eğilimimi bastırır, görmemezlikten gelirsem, sonuçta inanamam." Plantinga, "RBG", s. 38

359 Plantinga, "RBG", s. 82.

doğrulanmasında bir fonksiyon yüklenebilirler. Bu tür argümanlar inanca giden yolun açılmasında faydalı ve bazı insanları inanca yaklaştırmada yararlı olabilir."[360]

Ancak burada şunun da ifade edilmesi gerekir ki, Tanrı inancını temel bir inanç olarak alan bir kimsenin, inancını rasyonel bir zemine oturtabilmesi için karşı kanıt ve itirazları çürütmesi gerektiğini kabul etmekle birlikte, o kimse -bunu başaramasa da- bütün karşı itiraz ve eleştirilere rağmen Tanrı'ya inanmaya, Tanrı inancını korumaya devam edebilir. Çünkü onun inancı kanıta dayalı ve kanıtın doğal sonucu olan bir inanç değil, kanıtı aşan temel bir inanç olabilir. Bu konuda, büyük annesinin ve Aziz Mother Teresa'nın inançlarını örnek olarak veren Plantinga, bu kimselerin inançlarını mantıksal bir çıkarımın sonucunda herhangi bir kanıta dayanarak oluşturmadıklarını ve hiçbir kanıtın da kolay kolay onları, bu inançlarından vazgeçmeye zorlayamayacağını ileri sürer. Bir diğer deyişle onların Tanrı'ya inanmalarının nedeni, teistik kanıtların gücü ya da ateistik kanıtlara karşı verdikleri başarılı cevaplar değil, yaşadıkları tecrübelerin kesinliği ve netliğidir. Ayrıca teist bir kimse, bütün ateistik argüman ve eleştirilere rağmen Tanrı'ya olan inancını muhafaza edebilir. Çünkü, o kişinin inancı Plantinga'nın deyimiyle "önermesel olamayan bir güvence"ye *(non-propositional warrant)* dayanabilir.[361] Yani bir teist sahip olabileceği önermesel olmayan güvenceden dolayı, her zaman için muhaliflerine karşı epistemik bir ayrıcalığa ve -bütün eleştirilere rağmen- Tanrı inancını koruma hakkına rasyonel olarak sahiptir.

Plantinga'ya göre bir inancı 'temel inanç' kılan koşullar, başlangıç için olup sonuç için olmadıklarından dolayı, koşulların değişmesi ile birlikte o koşulların

---

360 Alvin Plantinga, "The Reformed Objection Revisitied", **Christian Scholar's Review**, (12) 1983, s. 58.

361 Plantinga, "The Foundations of Thesim: A Reply", s. 310. Plantinga, 'önermesel olmayan güvence' kavramını bir örnekle açıklamaya çalışmaktadır. Hırsızlık alışkanlığı olan bir kimsenin, hırsızlık eyleminin gerçekleştiği saatlerde, hırsızlık yapılan bölgede görüldüğü varsayılsın. Hem hırsızlık alışkanlığının bilinmesi, hem de hırsızlık eyleminin gerçekleştiği saatlerde olay mahallinde görülmesi gibi bütün kuşkular üzerinde toplansa da, eğer o kişi o saatlerde sadece dolaştığını ve olayla bir ilgisi olmadığını iddia ederse, karşı deliller ne kadar güçlü olursa olsun, Plantinga'ya göre, o kişi muhaliflerine karşı epistemik bir ayrıcalığa ve sahiptir. Çünkü bu iddianın/önermenin önermesel olmayan epistemik güvencesi bütün kuşku ve karşı delillerden daha büyüktür. Aynı durum Tanrı inancı için de geçerlidir. Bir kimse için, Tanrı inancının temel inanç oluşuna olanak sağlayan bir takım koşullar mevcut ise, bütün karşı kanıtlara rağmen, o kişi Tanrı inancına rasyonel olarak sahip olabilir ve kimsenin de onu irrasyonellikle suçlamaya hakkı yoktur. Çünkü aynı şekilde söz konusu koşullarda edinilen inancın dayandığı önermesel olmayan güvence, bütün karşı kanıtları geçersiz kılacak güçte ve niteliktedir. Bkz. Plantinga, "The Foundations of Thesim: A Reply", ss. 310-312.

oluşturduğu inancın epistemik statüsü de değişebilir. Örneğin, bir kimsenin, evinin önünden bakarken bir ağaç gördüğünü varsayalım. Bu "görme" olayı ilk başta, onun bu inancı için bir temel, bir haklı çıkarım gerekçesi oluşturabilir ve söz konusu inancını da rasyonel kılabilir. Ama o kimse belli bir rahatsızlıktan dolayı böyle bir algı yanılmasına maruz kaldığını öğrendiği zaman, sahip olduğu bu inançtan vazgeçebilir. Aynı durum Plantinga'ya göre Tanrı inancı için de geçerlidir.[362]

Bu arada, Tanrı inancının temel bir inanç olması ile dogmatik bir inanç olması arasındaki farkın da ifade edilmesi gerekir. Tanrı inancı rasyonel olmak adına, kanıtla desteklenmesi zorunlu olmayan temel bir inançtır; ama, kanıta rağmen edinilen ve kanıta aykırı olarak korunan dogmatik bir inanç değildir. Zaten Plantinga bir inancın, temel inanç da olsa, kanıta rağmen korunmasını ne doğru, ne de mümkün bulmaktadır. Çünkü, inanç sahibi bir kimsenin inancını koruyabilmesi, o inanca yönelik itiraz ve karşı delilleri elimine etmesi ile mümkündür. Yani, bir kimse, belirli koşullar altında 'Tanrı vardır' önermesini kabul etmek için 'epistemik bir hakka' sahip olabilir; ancak bu, o inancın, hiçbir delil veya gerekçeden etkilenmeyeceği ve bu inancın sonsuza kadar o şekilde korunabileceği anlamına gelmemelidir. Dindar bir toplum içerisinde yetişmiş yetişkin bir teist için Tanrı inancı başlangıçta temel bir inanç olabilir, ancak bu inancını koruyabilmesi için, zaman içerisinde inancının aleyhine ortaya çıkacak karşı argümanları da aşması gerekir. Plantinga buna örnek olarak, ateistik bir argüman olan kötülük sorununu teistin "özgür irâde savunması" ile aşabileceğini vermektedir.

Görebildiğimiz kadarıyla, Plantinga inanç-kanıt ilişkisi bağlamında iki temel şey söylemektedir. İlki, bir inancın oluşumunda ve korunmasında kanıt zorunlu değildir. İnanmak ya da inancını rasyonalize etmek için teistin o inancını kanıtla temellendirmek zorunda olduğunu varsaymak için hiçbir zorunluluk bulunmamaktadır. Yani teist, kanıtsız bir inanca sahip olabilir. Zaten Tanrı inancı da dahil, temel inançların bir çoğu, bir çok teist için bu şekilde oluşturulmuş inançlardır. İkincisi, temel inançlar kanıtlanmış inançlar olmamakla birlikte, kanıta aykırı ve kanıta rağmen oluşturulmuş inançlar da değildir ve gerektiğinde kanıtla desteklenebilirler. Kısacası Plantinga, temel inançların kanıta dayanmadığını ya da

---

362 Plantinga, "RBG", s. 82.

dayanmaması gerektiğini değil, doğrulanmış ve haklılanmış olmak için kanıta dayanmak zorunda olmadığını söyler. Bir yere giderken en kısa ve en güvenli yolu seçmenin "tek" değil ama "en doğru" yöntem olduğunu söyleyen Michael Sudduth da, aynı durumu Tanrı inancını edinme yolu ile benzeştirir ve "benzer şekilde" der, "Tanrı inancını 'temel' almak, o inanca sahip olmadaki en uygun yöntem olabilir, ama bu diğer yöntemlerin geçersiz olduğu anlamına gelmemelidir."[363] Yani bir kanıtın sonucunda oluşturulmayan inanç, en azından dini açıdan, tercih edilen makul ve makbul bir inanç olabilir. Ancak bu, inancın kanıta dayanmadığı, dayanmaması gerektiği gibi bir sonucu doğurmaz, doğurmamalıdır.

III. d . Fideizm Eleştirisi

Plantinga, Tanrı inancının delilsiz rasyonelliği konusundaki düşünceleri ve iddiaları nedeniyle, birçok felsefeci tarafından –daha önce de ifade ettiğimiz gibi- fideist olmakla itham edilmiştir.[364] Mesela, Plantinga ile Kierkegaard'ın Tanrı inancının dayandığı temellerin öznelliği konusundaki yaklaşımlarının karşılaştırmalı bir değerlendirmesini yaparken Stephan Evans, Plantinga'nın temel inanç konusundaki iddialarının Kierkegaard'ın Tanrı inancı konusundaki görüşleri ile benzerlikler ve paralellikler içerdiğini söylemekte ve bu nedenle, Plantinga'nın fideist olarak kabul edilmediği sürece, Kierkegaard'ın da kabul edilemeyeceğini ima etmektedir.[365] Hem Tanrı inancının rasyonel olması için kanıta dayanmak zorunda olmadığını ileri sürmesi; hem de, kalvinist teolojinin fideistik versiyonuyla uyum içerisinde olması gibi gerekçelerle Plantinga'yı eleştiren ve fideist olmakla suçlayan

---

363 Michael C. Sudduth, "The Religious Epistemology of Alvin Plantinga", **http://academics.smcvt.edu/philosophy/faculty/Suddutth/1_masterframe.htm**

364 Stephan Wykstra, "Toward a Sensible Evidentialism: On The Notion of 'Needing Evidence'" **Philosophy of Religion**, ed. William Rove & William Wianwright, Harcourt Brace Jovanovich Publishing, San Diego, 1973, ss. 426-437; Philip Quinn, "In search of the Foundations of Thesim" **Faith and Philosophy**, (2/4), 1985, ss. 169-186; William Abraham, **An Introductıon to the Philosophy of Religion**, Englwood Cliffs, N.J., Prentice-Hall, 1985, s. 93; John Beversluis, "Reformed the 'Reformed Objection to Natural Theology", **Faith and Philosophy**, (12/2), ss. 189-206; Terence Penelhum, **God and Skepticizm: A Study in Skepticism and Fideism,** D. Reidal, Dordrecht, 1983, ss. 146, 158.

365 "Eğer Plantinga'nın kanıtları doğru ise, inancını herhangi bir kanıta ve argümana dayandırmayan bir kimsenin rasyonel olduğunu iddia eden Kierkegaard da bu iddisından dolayı 'irrasyonel bir fideist' olarak kabul edilemez." C. Stephan Evans, "Kierkegaard and Plantinga on Belief in God: Subjectivity as The Ground of Properly Basic Religious Beliefs", s. 29.

William Abraham da şöyle demektedir: "İlkin, onun temel iddiası bir çok fideistin de savunduğu gibi, Tanrı inancının rasyonel olması için kanıta gereksinim duymadığı şeklindedir. İkinci olarak, Plantinga hem çok açık bir şekilde fideistik bir üslup kullanmakta, hem de çok belirgin fideistik temaları işlemektedir. Üçüncü olarak, kendisini, kalvinist geleneğin fideistik versiyonu ile uyuşturmaya ve örtüştürmeye çalışmaktadır. Açıktır ki o, fideistik bir inanç dünyasına sahip Bavinck, Barth ve Calvin karşısında hiçbir hoşnutsuzluk ve rahatsızlık duymamaktadır....."[366] Kısacası "son dönemlerin en modern fideistlerinden birisi"[367] olarak niteleyen Abraham'a göre, Plantinga, "fideist gelenek içerisinde modern bir fideisttir, modernin de modernidir ama yine de fideisttir."[368] Yine aynı şekilde John Beversluis da, Tanrı'yı bilmek için hiçbir çıkarımsal bilgiye gereksinim duymaması ve iman için tanrısal vahyi (kutsal kitabı) yeterli görmesi dolayısıyla kalvinist geleneği ve o gelenek üzerinden de Plantinga'yı fideist olmakla itham etmektedir.[369]

Bu muhtemel eleştirilerin önceden farkında olan Plantinga, Tanrı inancının temel inanç olduğu düşüncesini savunduğu uzunca makalesi "Reason and Belief in God"ın son bölümünde bu eleştiriye cevap vermeye çalışmıştır.[370] Reform epistemolojisinin bir tür fideizm olmadığını kanıtlamak için, fideizmin tanımını yaparak işe başlayan Plantinga, onu, "sadece inancı tek ve temel bir güven olarak almak ve özellikle, dinî ve felsefî hakikatların keşfinde aklı ve aklı kullanmayı kötülemek"[371] olarak tanımlar. Latince inanç anlamına gelen *fide* kelimesinden türetilen fideizm, Tanrı'ya imanı sadece bir inanç konusu olarak görür ve dinsel inancın akla rağmen ve aklın karşıtı olarak alınması gerektiğini söyler. Bu tanımdan hareketle, Plantinga, fideizmi, 'dinî konularda akıldan çok imanı önceleyen ve imana güvenmeyi öneren' *modern fideizm* ve 'iman ile aklın çatıştığı düşüncesinden hareketle, aklı dışlayan, reddeden' *aşırı fideizm* şeklinde ikiye ayırmakta ve, reform epistemologlarının, aşırı versiyonu dikkate alındığında fideist olmadıklarını ve

---

366 Abraham, **An Introductıon to the Philosophy of Religion**, s. 93.

367 Abraham, **An Introductıon to the Philosophy of Religion**, s. 93.

368 Abraham, **An Introductıon to the Philosophy of Religion**, s. 93.

369 John Beversluis, "Reformed the 'Reformed Objection to Natural Theology", ss. 189-206.

370 Geniş bilgi için bkz. Plantinga, "RBG", ss. 87-91.

371 Plantinga, "RBG", s. 87.

olmaya da gereksinim duymadıklarını, olsa olsa, ancak modern fideist olarak kabul edilebileceğini söyler.[372] Sonuç olarak Plantinga'ya göre, reform epistemolojisi genel anlamıyla fideist bir epistemoloji değildir. O inanç ile akıl arasında bir çelişki görmez. Fideizmde olduğu gibi temel dinsel hakikatlerin akıl ile bulunamayacağını, bilinemeyeceğini de söylemez.[373] O, sadece Tanrı inancının, aklın kabulleri *(deliverences of reason)* arasında olması dolayısıyla, doğrulanmak için kanıta ve kanıtlanmaya gereksinim duymayan temel bir inanç olduğunu söyler.

Clark da, Plantinga'nın izinden giderek, fideizmi üçe ayırmaktadır. Bir kimse, Clark'a göre, şu üç tavırdan birisini takınmak suretiyle fideist kabul edilebilir. Ya inanca iletmede, inanç oluşturmada aklı işlevsiz görmek; ya da, aklı sadece işlevsiz değil, işlevsizliğinin yanında zararlı, yanıltıcı ve inanç-karşıtı kabul etmek, veya da Tanrı'nın varlığı ve temel sıfatları konusunda değil de, sadece teslis gibi bazı spesifik konularda aklı yetersiz görmek suretiyle fideist olabilir.[374] Karl Barth ve Emile Bruner'i, inanç konularında aklı işlevsiz gören ilk türdeki fideizme örnek olarak veren Clark, imanın paradoxlar içerdiğini, bu nedenle de onun 'akla rağmen' kabul edilmesi gerektiğini söyleyen Kierkegaard ile, dinsel doğruların ancak, 2 + 2'nin 4 değil de 5 olduğunu kabul edercesine akla rağmen kabul edilmesi gerektiğini söyleyen Rus teolog Shestolf'un fideizminin de, aklı zararlı ve yanıltıcı gören ikinci türdeki fideizme örnek olarak verilebileceğini söylemektedir.[375]

Clark, yukarıda ifade etmeye çalıştığımız Abraham'ın iddialarını çok da doğru ve tutarlı bulmamaktadır. Çünkü, ona göre, Plantinga Tanrı'nın varlığını kanıtlamada, aklı ve aklî faaliyetleri yadsımadığı gibi, gerek inancın oluşumunda gerekse de korunmasında/devamında aklı ne basite almakta ne de reddetmektedir. O, sadece Tanrı inancının, insanın bilişsel yapısının temellerinden olması nedeniyle temel bir inanç olduğunu ve rasyonel olmak için kanıta dayanmak zorunda olmadığını söylemektedir. Görebildiğimiz kadarıyla Plantinga, ana düşüncesini Thomas Aquinas'da bulan dinî doğruların 'akıl-dışı' ve 'akıl-karşıtı' değil, sadece 'akıl-üstü' olduğu fikrine oldukça yakın durmaktadır. Bu düşünceye göre, inanca

---

[372] Plantinga, "RBG", s. 88.

[373] Plantinga, "RBG", s. 90.

[374] Clark, **Return to Reason**, s. 154, 155.

[375] Clark, **Return to Reason**, s. 154, 155.

ilişkin temel konular akılla izah edilemeyebilirler, ancak onlar akılla da çelişmezler.[376]

Clark, yukarıda yaptığı fideizm tasnifinden hareketle, Plantinga'nın ilk iki anlamda fideist olmadığının açık ve net olduğunun, olsa olsa onun, üçüncü anlamda bir fideist olarak kabul edilebileceğini söyler. Ona göre, bunun da fideizm olup-olmayacağı tartışmaya açıktır.[377] Clark'ın Plantinga'yı destekler nitelikte söylediklerine şu eklemeyi de yapmak gerekir ki, Plantinga'nın, hem **God and Other Minds** isimli çalışmasında ontolojik argümanı geliştirerek savunmasından, hem Gifford'da verdiği konferanslarda yirmiden fazla teistik argümanı konu edinip incelemesinden ve hem de kötülük sorununu özgür irâde savunması ile çözmeye çalışmasından anlaşılmaktadır ki, o ne fideisttir ne de fideizm yanlısıdır. Teistik inanca evidentialist itiraz konusu işlenirken, Plantinga'nın bu itiraza yönelik eleştirileri de anımsanacak olursa, onun vurgusu, dinî gerçeklerin akıl dışı ve akıl-karşıtı olduğu şeklinde değil, sadece o gerçeklerin katı akılcı bir zihinle çözülemeyeceği şeklindedir. Peterson ve arkadaşlarının da ifade ettiği gibi, reform epistemologları, hem temel inançları rasyonel eleştiriden muaf görmemeleri ve rasyonel eleştiriyi olumlu karşılamaları, hem de teistik iddia ve inançların aleyhinde duran delilci meydan okuma ve kötülük sorunu gibi ateistik itirazları önemseyerek bu itirazlara cevap vermeye çalışmaları, onların fideist ve fideizm yanlısı olmadıklarının açık bir kanıtı olsa gerektir.[378] Ayrıca Plantinga'ya göre, klasik doğal teolojinin ve katı temelciliğin rasyonellik standartlarına göre değerlendirildiğinde rasyonel teistik kanıtların hiçbirisi başarıya ulaşamazlar. Ama biz rasyonellik ölçütümüzü biraz aşağılara çekmeye gönüllü olur ve öncülleri, insanların hepsi tarafından değilse bile büyük bir çoğunluğu tarafından doğru kabul edilen argümanları doğru kabul edersek, bir çok ilginç teistik kanıta ulaşabiliriz.[379]

Plantinga'nın temel amacı, katı bir epistemolojik tavır olan klasik temelciliğin geçersizliğini göstermek ve ona dayalı olarak dillendirilen delilci itiraza meydan

---

376 Ernst Cassier, **İnsan Üstüne Bir Deneme**, çev. Necla Arat, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1997, s. 94.

377 Clark, **Return to Reason**, s. 156.

378 Peterson (ve dğrl), **Reason and Religious Belief**, s. 131.

379 Peterson (ve dğrl), **Reason and Religious Belief**, s.134, 135.

okumak, teizmin haklılığını göstermektir. Bunu yaparken kimileri tarafından, Kierkegaard etkisindeki felsefenin ve bu felsefeden türetilmiş teolojinin fideistik epistemolojisine maruz kaldığı yönünde şeyler söylense de o, aslında görebildiğimiz kadarıyla, Kierkegaard tarzı bir felsefeye de, Karl Barth tarzı bir teolojiye de karşıdır. Sonuç olarak Plantinga'ya göre, "reform epistemoloğu Tanrı inancı konusunda hiçbir şekilde fideist değildir. O imanla akıl arasında hiçbir karşıtlık görmediği gibi, temel [dîni] doğrulara, akılla ulaşılamayacağını da ileri sürmez. O sadece, bu doğruların aklın kabulleri arasında olduğunu ileri sürer."[380]

---

[380] Plantinga, **WCB**, s. 343.

IV. 'UPUYGUN TEMEL İNANÇ'IN DEĞERİ

Kanımızca, Plantinga'nın temel inanç anlayışının epistemik ve pratik değerini tespit edebilmek için öncelikle onun, çağdaş dinî epistemolojide nereye oturduğunun ya da söylediklerinin neye karşılık geldiğinin doğru tespit edilmesi gerekmektedir. Çok genel bir söyleyişle, iman-akıl ya da inanç-kanıt ilişkisi bağlamında dinî epistemolojide üç temel yaklaşımın olduğu söylenebilir. Bir yanda aklı ya da kanıtı merkeze alan katı akılcılığın *(strong rationalism)*, diğer yanda imanı/inancı merkeze alan katı imancılığın *(fideism)*; ve bunların ortasında da, inanç-kanıt arasında daha ılımlı bir yaklaşımı temsil eden eleştirel akılcılığın *(critical rationalism)* bulunduğu genel kabul gören bir görüştür.[381]

Clifford'un artık bir aforizma haline gelmiş "herhangi bir şeye, yetersiz delile dayalı olarak inanmak, herkes için, her yerde ve her zaman yanlıştır" cümlesinde en özlü ifadesini bulan katı akılcılığa göre, bir inanç sistemi, uygun bir biçimde ve rasyonel bir şekilde kabul edilebilmek için o inanç sisteminin doğruluğunun, *her makul kişiye* inandırıcı gelecek şekilde kanıtlanabilmesinin mümkün olması gerekir. Katı akılcılığın tam karşısında duran imancılığa göre ise, dinî inançlar her türlü rasyonel eleştiriden muaftır; bu nedenle de, bir dine ya da inanç sistemine hiçbir aklî değerlendirmeye ve delillendirmeye müracaat etmeden inanmak ve imanı bu şekilde sürdürmek gerekir. Bu iki yaklaşımın ortasında duran ve iman-akıl, inanç-kanıt ilişkisinde daha uzlaş(tır)macı bir yaklaşımı ifade eden eleştirel akılcılığa göre ise, dinî inançların aklî eleştiri süzgecinden geçirilmesi, rasyonel bir değerlendirmeye tâbi tutulması mümkün ve gereklidir. Ancak bu rasyonel değerlendirmenin sonucunda ulaşılan inanç herkes tarafından kabul edilebilir kesinlikte olmak zorunda değildir ve onun evrensel olarak iknâ edici bir kanıtlamayla sonuçlanması da beklenmemelidir.

---

381 Peterson (ve dğrl), **Reason and Religious Belief**, ss. 34-44. İlgili bölümün Türkçe çevirisi için bkz. "İman ve Akıl", çev. Cafer Sadık Yaran, **Din ve Bilim** içinde, Sidre Yayınları, Samsun, 1997, ss. 11- 34. Clark da, benzer bir ayrış(tır)mayı teistik evidentializm, fideizm ve reform epistemolojisi şeklinde yapmaktadır. Geniş bilgi için bkz. Clark, **Return to Reason**, ss. 6-8.

Bu üçlü ayrıştırmayı yeterli bulmayan Cafer Sadık Yaran, akıl-iman ilişkisinde, aklın vurgulanmasını temsil eden akılcılığın 'katı' ve 'eleştirel' şekilde iki farklı kategoride değerlendirilmesi gibi, imancılığın da ikili bir ayırıma tabi tutulabileceğini ve tutulması gerektiğini söyler. Hem imanın özü ve niteliği dolayısıyla, hem de böylesi bir ayrımın -İslam düşüncesinde- felsefî ve epistemolojik anlamda değilse bile, imanın derecelenmesine dair kelâmî anlamda bir fikrî ve terminolojik temelinin olması dolayısıyla, imancılığı aşırı ve ılımlı olmak üzere ikili bir versiyonda eler alır ve ılımlı versiyonu İslamî bir terminolojiden hareketle, *tahkikî imancılık* olarak isimlendirir.[382] Tahkikî imancılık, eleştirel akılcılık ile katı imancılık arasında bir yerde durmakla birlikte, istisnâi yorumlamaları dışarda bırakarak çok genel bir ifadeyle söyleyecek olursak, riskli bir iman atlayışını reddetmesi dolayısıyla katı imancılıktan; rasyonel düşünce ve değerlendirmeyi bir dinî teslimiyete vardırması dolayısıyla da eleştirel akılcılıktan ayrılır. Eleştirel akılcılık ile tahkikî imancılığı birbirini dışlayan değil, birbirini tamamlayan anlayışlar olarak değerlendiren Yaran'a göre, dinî inanç edinme sürecinde takınılması gereken en doğru ve en uygun tavır 'eleştirel akılcılık temelli tahkikî imancılık'tır.[383] İnancı oluşturmada ve korumada, eleştirel akılcılık, deyim yerindeyse, ilk aşamayı, tahkikî imacılık ise ikinci aşamayı oluşturur. Bu durum, Yaran'a göre, "eleştirel akılcılığın sonucu (istisnâi durumlar hariç) tahkikî imandır, tahkikî imanın ya da imancılığın başlangıcı da, eleştirel akılcılıktır" [384] şeklinde ifade edilebilir.

Buraya kadar yaptığımız dörtlü tasnif içerisinde, Plantinga'nın bunlardan hangisine karşılık geldiğini, ya da hangisine yakın durduğunu tesbit etmeye çalışacak olursak, kanımızca, kimi yönleriyle fideistik çağrışımlar içeriyor gibi görünse de, en çok Yaran tarafından geliştirilen 'eleştirel akılcılık temelli tahkikî imancılık' yaklaşımına yakın duruyor gibi görünmektedir. Evrensel bir rasyonellik algısı ve ölçütü olamayacağını savlaması, inanç-kanıt ilişkisi bağlamında çıkarsanmış kanıtlara gereksinim duymaması ve doğal teolojide işleyen türden delilleri pek

---

382 Cafer Sadık Yaran, "Dini Epistemolojide Eleştirel Akılcılık ve Tahkikî İmancılık", **Ondokuz Mayıs Ünv. İlahiyat Fakültesi Dergisi,** sayı: 9, Samsun, 1997, s. 217, 218.

383 Yaran, "Dini Epistemolojide Eleştirel Akılcılık ve Tahkikî İmancılık", s. 218.

384 Yaran, "Dini Epistemolojide Eleştirel Akılcılık ve Tahkikî İmancılık", s. 233.

önemsemememesi gibi unsurlar Plantinga'nın temel inanç anlayışının tahkikî imancılığı çağrıştıran yönleri gibi görünmektedir. Onun, doğal teolojide işleyen kanıtları kökten reddetmeyip sadece zorunlu ve gerekli görmediği ve başta kötülük sorunu olmak üzere, ateistik evidentializme dayalı delillere ve teistlere karşı yöneltilen irrasyonellik suçlamalarına yanıt vermeyi fazlasıyla önemsemesi de, onun eleştirel akılcılık boyutuna işaret eder niteliktedir.

Aslında Plantinga'nın temel inanç anlayışı iki farklı bakış açısı ile değerlendirilebilir. *Felsefî* olarak bakıldığında, Plantinga'nın, evrensel bir rasyonellik algısının ve ölçütünün olmadığı ve olamayacağı yönündeki iddiasının ve inançla kanıt arasında kurmuş olduğu zayıf ilişkinin, rasyonelliği önemseyen pek çok kimse için pek de tatmin edici gelmeyeceği açıktır. Doğası gereği insan aklının da, ruhunun da evrensel bir nesnelliği ve genel-geçer bir rasyonelliği arzuladığını söylemek yanlış olmasa gerektir. Bu açıdan bakıldığında Plantinga'nın Tanrı'yı temellendirme biçimi bir çok kimse için pek de kabul edilebilir bir yaklaşım olarak görünmeyebilir. Ancak olaya bir de *dinî* açıdan bakmak gerekmektedir. İmanın, bütün aklî araştırma süreçlerinin ve kanıt bulma girişimlerinin sonunda bir 'tercih'e dayandığı ve dinî inancın, doğası gereği, -fideizmde olduğu gibi aklı dışlamıyor ve bir 'iman atlayışı'nı gerektirmiyorsa bile- kanıtın sunduğunun ötesinde bir 'güven'i ve 'bağlanma'yı gerektirdiği açıktır. Dinî inancın gerektirdiği bu 'teslimiyet' olgusu dikkate alınacak olursa, Plantinga'nın yaklaşımındaki haklılık payı biraz daha iyi anlaşılabilir.

Ayrıca dinsel inanşlar söz konusu olduğunda, rasyonel bir araştırmanın ve eleştirel bir değerlendirmenin gerekliliği kabul edilse ve inancın kanıtla olan/olması gereken ilişkisi, en azından ilke bazında onaylansa bile, hem bulunan kanıtın kesinleyici bir sonucunun ol(a)mayacağı, hem de rasyonel araştırma işleminin nerede ve ne zaman durdurulacağına ilişkin herkesi tatmin eden genel geçer bir ölçütün olamayacağı bir gerçektir. İlaveten, Swinburne'nün "*inanmak istiyorum ama maalesef inanamıyorum* diyenlerin feryadını işitiyoruz" derken kastettiği gibi inançla irâde arasındaki ilişkisizlik de –ya da daha doğru bir söyleyişle zayıf ilişki de- dikkate alınacak olursa, Plantinga'nın inanç-kanıt ve inanç-irâde ilişkisi karşısında takındığı eleştirel tavır çok da yanlış olmasa gerektir.

Bütün bunların ötesinde, her düşünceyi, felsefeyi, ideolojiyi vb. içinde doğduğu ve yetiştiği düşünsel ve toplumsal koşullar ve konjonktürel şartlar bağlamında değerlendirmek gerektiği de bir gerçektir. Plantinga'nın, katı akılcı akımların hakim olduğu ve dinî inanca en sert eleştirilerin yöneltildiği analitik gelenekten geldiği dikkate alınacak olursa, onun felsefesinin özü itibariyle, mantıkçı pozitivizme ve türevlerine karşı bir 'savunma' niteliği taşıdığı da ortaya çıkar.

Son olarak, Plantinga'nın epistemolojisi din felsefesi sahnesine yeni çıkmış, ama uzun süre de orada kalacak gibi görünmektedir. Tamamlanmış değil devam eden bir süreçtir. Dolayısıyla, onun hakkında kesin kararlar vermek ve değişmez çözümlemeler yapmak için daha erken gibi görünmektedir. Ancak, emin olabileceğimiz bir şey var ki, reform epistemolojisi önümüzdeki yıllarda hararetli tartışmalara konu olacak ve yeni düşünsel ufuklara yelken açmamıza neden olacak gibi görünmektedir.

II. BÖLÜM

KÖTÜLÜK PROBLEMİ

VE

"ÖZGÜR İRADE SAVUNMASI"

I. SORUNUN TARİHSEL ARKAPLANI VE KÖTÜLÜK TÜRLERİ

> Bu dünyaya ansızın bir yabancı *(stranger)* düşüverseydi, ona bu dünyanın kötülüklerinin bir örneği olarak hastalıklarla dolu bir hastahane, suçlular ve borçlularla tıklım tıklım dolu bir hapishane, cesetler serpili bir savaş alanı, okyanusta dalgalarla boğuşan bir filo, kıtlıktan veya salgınlardan eriyip gitmiş bir ulus gösterirdim. Ya yaşamın neşeli yanını göstermek ve hazları hakkında bir bilgi sahibi olmasını temin etmek için onu nereye götürmem gerekirdi? Bir baloya, bir operaya, bir saraya mı? Haklı olarak, ona yalnızca acı ve üzüntülerin bir başka türünü gösterdiğimi düşünebilirdi.[385]

David Hume'dan yapılan bu uzunca alıntıda görüldüğü gibi, biraz pesimistçe bir yaklaşımla da olsa, yeryüzünde acı ve sıkıntının kaynağı olan ve 'kötü' olarak nitelendirdiğimiz olguların olduğu inkar edilemez bir gerçektir. İçinde yaşadığımız şu dünyada kötü diye nitelendirdiğimiz bu olay ve olgular şöyle veya böyle, bir şekilde hepimize bir yerlerden ilişmiş olsa gerektir. Yaşadığımız hayatta "iyilik ve güzellikler kadar, kötülükler ve çirkinlikler de, göreceli de olsa, hemen hemen her insanın ya doğrudan hayatına ya da en azından gözlem alanına girmenin bir yolunu

---

385 David Hume, **Dialogues on Concerning Natural Religion**, Bölüm: X, s. 196. **http://www.anselm.edu/homepage/dbanach/dnr.htm#A11** (05.05.2005) Ayrıca kitabın Türkçe çevirisi için bkz. David Hume, *Din Üstüne,* çev. Mete Tuncay, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1979.

bulmaktadır."[386] İster kendi yaşantımızda karşılaşalım, isterse başkalarının yaşantısında tanık olalım; gerek doğa gerekse insan kaynaklı bütün trajik ve dramatik olaylar günlük yaşantımızda 'pratik bir sorun' olmakla beraber onların, 'teolojik ve felsefî bir içeriği'nin de olduğu söylenebilir. Her ne kadar Nelson Pike, "kötülük problemi teolojik bir 'bilmece' değildir. O, her duyarlı dindarın ruhuna dokunması gereken bir problemdir"[387] dese de, kötülüğün 'tecrübe edilen acı gerçekliğini' kabul etmekle birlikte, onun teolojik bir boyutu olduğunu da reddedemeyiz. Bu açıdan bakıldığında, dünyanın ve üzerindeki hayatın bir başka yönünü oluşturan depremler, seller, kuraklıklar, kıtlıklar hastalıklar ve ölümler, yoksulluklar ve yolsuzluklar, savaşlar, işkenceler ve ahlaksız1ıklar gibi olaylar ve olgular ve bunların neden olduğu acılar, ıstıraplar ve kederler bir de Tanrı inancı açısından değerlendirilmekte ve sorgulanmaktadır.[388] İfade ettiğimiz şekliyle, kötülük sorunu, tarihin hangi devrinde olursa olsun, 'varlığın özü', 'insan ve evrenin kaynağı, hikmeti ve amacı' gibi konular üzerinde düşünen tüm insanların zihnini bir şekilde meşgul etmiş bir sorundur.[389] Charles Werner'in de ifade ettiği gibi, "kötülük problemi hemen her çağda sadece felsefecileri ve tanrıbilimcileri uğraştırmakla kalmamış, aynı zamanda varlıkların tabiatı, dünyanın ve insanın nereden geldiği ve neye göre belirlendiği üzerine kafa yoran herkesi de meşgul etmiştir."[390] Din felsefesinin temel bir konusu olarak ele alındığında ise, sorun, 'Tanrı'nın Varlığının Delilleri', 'Tanrı'nın Nitelikleri', 'Nitelikler Arasındaki İlişkiler' ve 'İrade Hürriyeti' gibi din felsefesinin önemli problemleri ile ilişkili olarak ele alınmakta ve sorun farklı yaklaşımlar ve bakış açıları ile değerlendirilmeye çalışılmaktadır. Problemin din felsefesi alanındaki en özlü ifadesini Poidevin'in şu satırlarında bulmak mümkündür:[391]

---

386 Cafer Sadık Yaran, **Kötülük ve Teodise: Batı ve İslam Din Felsefesinde "Kötülük Problemi" ve Teistik Çözümler,** Vadi Yaınları, Ankara, 1997, s. 7.(Bu esere bundan sonra, **Kötülük ve Teodise** üst başlığıyla referansta bulunulacaktır. *F.A.*)

387 Nelson Pike, "Introduction", **God and Evil: Readings on The Theological Problem of Evil**, ed. Nelson Pike, Prentice Hall, Englewood Cliffs, New Jersey, 1964, s. 2.

388 Yaran, **Kötülük ve Teodise***,* s. 9.

389 Murtaza Mutahharî, **Adl-i İlâhi**, çev. Hüseyin Hatemî, İşaret Yayınları, İstanbul, 1988, 82.

390 Charles Werner, **Kötülük Problemi***,* çev. Sedat Umran, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2000, s. 7.

391 Robin Le Poidevin, **Ateizm: İnanma ve İnanmama Üzerine Bir Tartışma**, Çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2000, s. 140.

> Dünya tarihi ya depremler, volkanik patlamalar, hastalık ve açlık gibi doğal felaketlerle; ya da savaşlar, ekolojik felaketler ve dinsel zulüm gibi insan eylemlerinin sonucunda meydana gelen akla hayale sığmaz en korkunç acılarla doludur. Bu teizm için bir sorun teşkil eder mi? Eğer herşeyi bilen, herşeye gücü yeten ve kusursuz iyi olan ilahi bir varlığa inanıyorsak, kuşkusuz yanıt vermemiz gereken bir durum vardır.

Bu bağlamda kötülük problemi, en genel ifadesiyle, her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve mutlak anlamda iyi olan bir Tanrı ile evrendeki kötülüklerin uzlaştırılması sorunu olarak tanımlanabilir.

Şu da ifade edilmelidir ki, kötülük daha çok teistik dinler ve düşünce sistemleri için sorun oluşturmaktadır. Özellikle de, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam gibi üç büyük dinin teolojik sistemleri dikkate alınacak olursa, kötülüğün onlar için ne büyük bir sorun olduğu daha yakından anlaşılabilir.[392] Çünkü vahiy kaynaklı bir din tasavvuru ve Tanrı inancı diğerlerine göre çok daha belirleyici ve bağlayıcıdır ve, bunlarda Tanrı, kötülük de dahil her şey kendi irade ve kudretine bağlı olan, sonsuz merhametli ve yarattıkları için daima iyilik dileyen bir varlık olarak tanıtılır. Polidaimonizm, deizm, panteizm ve pan-enteizm gibi düşünce sistemleri ve politeist ve dualist dinler için kötülük teizmde olduğu derecede ciddi bir sorun olarak ele alınmazlar. Çünkü, teknik anlamda bir Tanrı-kötülük ilişkisinden söz edilemeyen polidaimonizme göre, dünya, güçleri evrensel olmayan bir dizi kötü ruhların denetimi altındadır. Haliyle bu dünyada meydana gelen kötülükler her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve mutlak anlamda iyi olan bir Tanrı ile ilişkilendirilmediğinden, kötülük polidaimonizmde teizmde olduğu türden bir sorun oluşturmamaktadır. Yine aynı şekilde, bir dizi dinsel ve ruhsal varlığın yanında tanrılar hiyerarşisine inanan politeist dinlerde de bu türden bir sorunla karşılaşmak söz konusu değildir. Polidaimonizm ve politeizm gibi, Tanrı'yı alemin dışına iten, onu evrenle ve evrenin içinde olup bitenlerle pek ilişkilendirmeyen deizmde ve farklı şekillerde de olsa Tanrı evren özdeşliğini savunan panteizm ve pan-enteizmde de Tanrı kötülük ilişkisi teizmde olduğu kadar ciddi bir sorun olarak algılanmaz. Çünkü

---

[392] Michael L. Peterson, **'Introduction: The Problem of Evil' The Problem of Evil: Selected Readings**, ed. M. L. Peterson, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1992, s. 1.

bu anlayışlarda ifade edilen Tanrı ne evrenle, ne de evrenin içindeki varlıkların yapıp-etmeleriyle ilişkilidir. Dolayısıyla son tahlilde, söz konusu anlayışların tanrıları evrendeki iyiliklerle de kötülüklerle de doğrudan bir ilişkiye sahip değildir; sonuç olarak da, bu tür Tanrı tasavvurlarında kötülüğün en azından teizmde olduğu kadar ciddi bir soruna işaret ettiğini söylemek pek olası değildir.[393]

Pratik bir gerçeklik olarak sorunun tarihi belki ilk insanın yeryüzünde görüldüğü ana kadar götürülebilse de, onun felsefî bir sorun olarak ifade edilişinin ilk defa Epicurus (M.Ö. 341-270) ve daha sonra da Lactantius (M.S. 260-340) tarafından yapıldığı ve ona orijinal şeklinin ve klasik formülasyonun David Hume tarafından verildiği söylenilebilir. Problemin Epicurus ve Lactantius'un dilinden ifade edilişi şöyledir: [394]

> Tanrı ya kötülüğü ortadan kaldırmak istiyor fakat gücü yetmiyor, ya kötülüğü ortadan kaldırmaya gücü yetiyor fakat kaldırmak istemiyor; ya da ne kötülüğü ortadan kaldırabilecek bir güce sahip ne de bunu istiyor; ve yahut da o, hem bu kötülüğü ortadan kaldırmayı istiyor ve hem de bu güce sahiptir. Eğer o kötülüğü ortadan kaldırmak istiyor fakat buna güç yetiremiyorsa acizdir ki, bu durum tanrılığa yakışmaz, ya da o buna güç yetirebiliyor fakat onu yok etmek istemiyorsa, bu durumda o kıskançtır ki, bu durum da tanrılığa yakışmaz. Eğer o, hem bunu ortadan kaldırabilecek bir güce sahip değil, hem de kaldırmayı da istemiyorsa bu durumda o hem aciz hem de kıskançtır ki bu da tanrılığa ters düşer. Eğer o kötülüğü yok etmek istediği gibi buna gücü de yetiyorsa, ki tanrılığa yakışan da budur, o halde bu kötülüklerin kaynağı nedir? veya Tanrı bu kötülükleri neden yok etmiyor?

David Hume'un felsefe ile ilgilenen herkes için malum hale gelmiş olan klasik sorgulama şekli problemin önemini algılamamız için önemli ve vazgeçilmez olsa gerektir. O, Philo'nun ağzından şu çetin soruyu soruyordu:[395]

> Epiküros'un eski soruları hala yanıtlanmamıştır...

---

393 Detaylı bilgi için bkz. Metin Yasa, **Tanrı ve Kötülük**, Elis Yayınları, Ankara, 2003, ss. 22-24.

394 John Hick, **Evil and The God of Love,** Macmillan Publishing, London, 1985, s. 5.

395 Hume, **Dialogues on Concerning Natural Religion**, Bölüm: X, s. 198,

(Tanrı) kötülüğü önlemek istiyor da gücü yetmiyor mu?
O halde erksizdir.
Gücü yetiyor da istemiyor mu?
O halde kötücüldür.
Hem gücü yetiyor, hem canı istiyor mu?
O halde kötülük nereden geliyor?

Pike da benzer şekilde "Eğer Tanrı varsa kötülükler nasıl izah edilebilir?" diye sorar ve şöyle devam eder: "Mutlak kudret sahibi bir varlık, eğer isteseydi herhangi bir kötülüğü ya da bütün kötülükleri engelleyebilir, mutlak bilgi sahibi bir varlık kötülüklerin tümünü bilir, tamamıyla iyi olan bir varlık da bütün kötülükleri yok etmek isterdi. Öyle görünüyor ki, şayet mutlak kudret, mutlak bilgi ve mutlak iyilik gibi sıfatlara sahip bir Tanrı olsaydı hiçbir kötülük olmazdı."[396]

Gerek Lactantius ve Epicurus'dan, gerekse Hume ve Pike'dan yapılan alıntılarda da görüldüğü gibi kötülük, daha çok mutlak anlamda güçlü, bilgili ve iyi niyetli bir Tanrı tasavvuruna sahip teistik din ve inanç sistemleri için bir problem oluşturmaktadır. Plantinga'ya göre, aralarındaki farklılıklara rağmen Tanrı inancı, Hıristiyanlık, Yahudilik ve İslam gibi büyük teistik dinlerin kalbini oluşturmaktadır ve kötülük problemi de bu inançların kalbine yönelik en önemli eleştirilerden birisidir.[397] Din ve Tanrı inancı önünde, dolayısıyla teolojiler ve teistik iddialar karşısında en ciddi eleştirilerin başında, teorik yönden olduğu kadar pratik bakımdan da dikkat çekici olan kötülük problemi gelmektedir. Düşünce tarihi boyunca bir çok filozof ve teolog, kötülük probleminin dinî inanç karşısında ciddi bir problem oluşturduğuna inanmışlardır. Hatta ünlü Alman teolog Hans Küng'ün "ateizmin kayası"[398] olarak isimlendirdiği kötülük problemi birçok düşünüre göre, dinî inanca yönelik en ciddi rasyonel itirazı ve ateizmin fikir planındaki en büyük dayanaklarından birisini oluşturmaktadır.[399] Birçok filozof, teist açısından bakıldığında, kötülüğün varlığının şu veya bu şekilde bir sorun oluşturduğuna ve

---

[396] Nelson Pike, "Introductıon", s. 1.

[397] Alvin Plantinga, **GFE,** s. 1; Plantinga, **GOM**, s. 116; **Great Thinkers on Great Questions**, s. 191.

[398] Hans Küng, **On Being a Christian**, ing. çev. Edward Quinn, Garden City, Doubleday, New York, 1976, s. 432.

[399] Aydın, **Din Felsefesi**, s. 120.

Tanrı'ya olan inancı rasyonel olarak kabul edilemez veya makul olmayan bir inanç haline getirdiğine inanır. Hatta kötülük olgusunun teistik iddialar açısından bir sorun olduğuna inanan kimi filozoflar bir adım daha öteye giderek, (teistin doğal olarak kabul ettiği) bu inançlar arasında *mantıksal bir tutarsızlık* olduğunu iddia ederler.[400]

Çeşitli ifade ediliş şekilleri bir tarafa bırakılacak olursa problemin temelde şu önermelere dayandığı söylenebilir:

(I) Hiçbir kötülüğün meydana gelmesine izin vermeyen her-şeye-gücü yeten mutlak kudret sahibi bir Tanrı vardır.

(II) Tamamen iyi olan Tanrı, aynı zamanda hiçbir kötülüğün meydana gelmesini de istemez.

(III) Fakat içinde yaşadığımız dünyada kötülük vardır.

(IV) O halde teist mutlak güçlü ve tamamen iyi olan bir Tanrı 'nın varlığını rasyonel ve makul olarak savunamaz ve kanıtlayamaz.[401]

Yukarıdaki önermeleri dikkate aldığımızda, kudretli ve iyi bir Tanrı'nın yarattığı evrende kötülük neden ve nasıl var olur? Böyle bir Tanrı eğer gerçekten varsa, iyiliğin zıddı olan kötülük zorunlu olarak yok olmak durumunda değil midir? Kısa ve kesin bir ifade ile, "Tanrı varsa kötülük yoktur, kötülük varsa Tanrı yoktur" denilebilir mi?" şeklindeki soru(n)lar kaçınılmaz olarak gündeme gelmekte ve bu soru(n)lar problemin ana temasını teşkil etmektedir.[402]

İster inansın ister inanmasın insanların büyük bir çoğunluğuna göre, mutlak anlamda güçlü ve iyi bir Tanrı, eğer varsa, bu kadar çok kötülüğe ve içinde yaşadığımız bu dünyadaki bu acı çekmelere müsaade etmemelidir. Bu nedenle, kötülüğün varlığı Tanrı inancına karşı ciddi ve ağır bir kanıt olarak ileri sürülmektedir.[403] Teistik inanca yöneltilmiş en ciddi ve en zorlu eleştiri olan kötülük probleminin çözümü, imkansız olmamakla birlikte, gerçekten zordur. Swinburne'nün

---

400 Plantinga, **GOM**, s. 116.

401 Davind and Randall Basinger, "The problem with The 'Problem of Evil', **Religious Studies**, (30/1), 1994, s. 9.

402 Yaran, **Kötülük ve Teodise**, s. 32, 33.

403 C. Stephan Evans, **Philosophy of Religion: Thinking about Faith**, Intervarsity Press, Illionis, 1982, s. 131.

de ifade ettiği gibi kötülük "teizm ve Tanrı'nın varlığı doktrini için gerçekten merkezî bir sorundur" fakat, "zor" olmakla birlikte "çözülemez" değildir.[404]

Kötülük problemine cevap olarak ileri sürülen alternatif çözüm önerilerine ve bu öneriler içerisinde tezimizin konusunu oluşturan Plantinga'nın 'Özgür İrade Savunması'na geçmeden önce kötülüğün felsefe literatüründe nasıl anlaşıldığı ve hangi alt başlıklar altında incelendiğinin bilinmesinin konumuzun daha iyi anlaşılması için yararlı olacağını düşünüyoruz. Felsefe literatüründe kötülük genellikle ahlâkî *(moral)* ve doğal, fizîkî *(natural)* olmak üzere ikili bir ayırıma tabi tutulur. Bu ayırımın temel referans noktasını, genel bir söyleyişle, kötülüğün kaynağının oluşturduğu söylenebilir. Bu ayırıma göre, insan kaynaklı kötülükler ahlâki, insan-dışı kaynaklı kötülükler ise doğal kötülük olarak isimlendirilmektedir. Bazı çalışmalarda buna metafiziksel kötülük şeklinde bir başka ayırım da eklenmektedir.

I. a. Ahlâki Kötülük

Ahlâkî kötülükle kastedilen şey, sanırız en genel anlamıyla ahlak-dışı olan kötülüklerdir. Aralarında mevcut olan bazı yorum farklılıklarından hareketle değişik ahlakî kötülük tanımlamaları yapılabilse de, bütün farklılıklarına rağmen bu tanımlamalarda ortak bir özün ve genel bir kabulün bulunduğunu söylemek yanlış olmasa gerektir. Bu ortak öz ve anlam kötülüğün kaynağı ile ilgilidir. Plantinga, Hick, McCloskey gibi felsefecilerin de dahil olduğu büyük bir çoğunluğun tanımlamalarına bakıldığında, genellikle kötülüğün kaynağından yani fâilinden hareketle bir tanımlamaya gidildiği görülmektedir. Kötülüğün fâiline referansla yapılan tanımlamalarda insan kaynaklı olanlar ahlâkî, insan-dışı kaynaklı olanlar da doğal kötülük olarak isimlendirilmektedir. Bencillik, kıskançlık, yalan söylemek, zulmetmek, adam öldürmek gibi olay ve olgular genellikle insânî iradenin yanlış kullanımının birer sonucu olan ahlâkî kötülük örneğidirler. Bazı çalışmalarda, günah da ahlâkî kötülükler kategorisinde değerlendirilmekte, ya da ahlâkî kötülüklerin bizzat kendisi günah olarak nitelendirilmektedir. Dinsel bir bakış açısının ürünü olan bu yaklaşımın altında kanımızca kötülüğün ne olduğunun ancak kutsal kitaplar ve tanrısal vahiy aracılığıyla bilinebileceği düşüncesi ve yeryüzündeki kötülüklerle

---

[404] Varghese (ed.), **Great Thinkers on Great Questions**, s. 191.

Hıristiyan teolojisindeki 'ilk günah' arasında kurulan/kurulmaya çalışılan ilişki yatıyor olsa gerektir.

Yukarıdaki yaklaşım doğrultusunda, kötülüğün ortaya çıkışında insanın herhangi bir payının olup olmamasından hareketle bir ayırıma giden Plantinga da, kötülükleri ahlâkî ve doğal olarak ikiye ayırır ve ilkini insanın özgür iradesinin ve seçiminin sonucu olarak görürken, ikincisini insanın iradesi ve seçimiyle ilgisi olmayan kötülükler olarak niteler.[405] Aynı doğrultuda düşünen McCloskey de, ahlâkî kötülüğü basit bir tanımlamayla "ahlaksızlık" olarak niteler ve insan egoizminin ürünü olan bencillik, kıskançlık, aldatma, acımasızlık, cesaretsizlik gibi olumsuz özelliklerle savaşları ve savaşların sebep olduğu büyük acıları birer ahlâkî kötülük örneği olarak sunar.[406]

Sanırız geçtiğimiz ve içinde bulunduğumuz yüzyıl, Plantinga'nın da ifade ettiği gibi ahlâkî kötülükler açısından insanlığın hafızasından kolay kolay silinmeyecektir. "Nazilerin Yahudilere uyguladığı katliamlar (holocaust), Afrika'da ve Bosna'da yaşanan soykırımlar (genoside), Doğu Avrupa'da yaşanan ve milyonlarca insanın ölümüne neden olan seksen yıllık marxist deneyim"[407] birer ahlâkî kötülük örneği olarak hatırlanacaktır. Gerek insanlık tarihinin, gerekse Batı tarihinin ahlâkî kötülük örnekleri ile dolu olduğu, dolayısıyla hiçbir ulusun ahlâkî kötülüğe kendi tarihinden örnek bulmakta zorlanmayacağı bir gerçektir. Ancak, Batı felsefe literatüründe ahlâki kötülüğe ilişkin örnek vermek söz konusu olduğunda, genellikle Dostoyevski'nin **Karamozov Kardeşler** isimli romanında geçen ve Kafkasyalıların ve -özellikle de Türk ismine vurgu yapılarak- Türklerin Bulgarlara yapmış olduğu zulüm ve işkencelerin edebî bir dille ve fantastik bir kurgulamayla anlatıldığı görülmektedir ki, buna Plantinga'nın yazılarında da rastlamak mümkündür.[408] Büyük oranda insan zihninin hayal yeteneğine ve fantezi gücüne dayalı olması mümkün ve muhtemel olan romanlardan alıntılar yapılarak, halen tarihî gerçekliği tam olarak kanıtlanamamış olayların bu tür akademik metinlerde örnek

---

405 Plantinga, **GOM**, s. 131, 132.

406 McCloskey, "God and Evil", **God and Evil: Readings on the Theological Problem of Evil**, Ed. Nelson Pike, Prentice-Hall., New Jersey, 1964, s. 63.

407 Plantinga, **WCB**, s. 458.

408 Plantinga, **GFE**, s. 8, 9; Plantinga, **WCB**, s. 483.

olarak verilmesi, öyle anlaşılıyor ki, sadece bir örneklemenin ötesinde, dolaylı olarak bir toplumu yargılamayı da amaçlamaktadır. Eğer, ahlâki kötülüğe bir ulusun yaptıklarından örnek verilecekse, bu konuda her ulus kendi tarihinden örnekler bulmakta pek zorlanmayacağı gibi, sanırız hiçbir ulus bu konuda kendisinin diğerlerinden daha masum olduğunu da ileri süremez.

I. b. Doğal Kötülük

Doğal kötülük kavramı ahlâkî kötülüklerin karşıtı olarak, daha çok insan kaynaklı olmayan kötülükleri ifade etmek için kullanılır. Doğal kötülük, insanın acı çekmesini merkeze alan ve, sel, deprem ve ölüm gibi ahlâki olmayan failler *(non-moral agents)* tarafından ortaya çıkarılan kötülüklerdir. Doğal kötülüğü insani olmayan güç ve eylemlerin neden olduğu acı ve fiziksel rahatsızlıklar olarak tanımlayan Peterson ve arkadaşları, kıtlık, yangın, sel gibi olayların neden olduğu korkunç felaketlerle; kanser, tetonoz ve AİDS gibi hastalıkların neden olduğu acı ve ölümleri; körlük, sağırlık ve delilik gibi fiziksel rahatsızlıkları doğal kötülük kapsamı içerisinde değerlendirmektedirler.[409] Doğal kötülüğün kapsamını daha da geniş tutan McCloskey'e göre ise, insan yaşamına olanak vermeyecek şekilde verimsiz topraklar, çöller, kar ve buzullarla kaplı bölgeler; kurt, kaplan, akrep, yılan gibi yırtıcı ve zehirli hayvanlar, sinek gibi mikrop taşıyıcılar; canlıları içten içe kemiren ve sayıları azımsanamayacak kadar fazla olan tenya ve bağırsak parazitleri gibi yaratıklar doğal kötülük kapsamında değerlendirilir. Ayrıca McCloskey yangın, sel, fırtına, deprem ve kıtlık gibi doğal afetlerle; sağırlık, dilsizlik, körlük gibi bedensel kusurları da bu kapsama dahil eder.[410] Daha önce de alıntıladığımız Hume'a ait şu satırlar, doğal ve ahlâkî kötülüklere ilişkin örneklerin en veciz ifadesi şeklindedir: "Bu dünyaya ansızın bir yabancı düşüverseydi, ona bu dünyanın kötülüklerinin bir örneği olarak, hastalıklarla dolu bir hastahane, suçlular ve borçlularla tıklım tıklım dolu bir hapishane, cesetler serpili bir savaş alanı, okyanusta dalgalarla boğuşan bir filo, kıtlıktan veya salgınlardan eriyip gitmiş bir ulus gösterirdim."[411]

---

409 Peterson, **Reason and Religious Belief**, s. 93.

410 McCloskey, "God and Evil", s. 63.

411 Hume, **Dialogues on Concerning Natural Religion**, Bölüm: X, s. 196.

Ahlâkî kötülüklerde olduğu gibi doğal kötülükler konusunda da insanoğlu kendi tarihinden ve yaşamından örnekler bulmakta pek zorlanmamaktadır. Yakın zamanlarda Uzakdoğuda yaşanan ve kaç bin kişinin ölümüne neden olduğu hala tam olarak bilinemeyen Tsunami felaketi ve 19 Ağustos 1919'da meydana gelen, 10 binden fazla kişinin öldüğü, 40 binden fazla kişinin de yaralandığı büyük Marmara Depremi bizim jenerasyonumuzn tanık olduğu doğal kötülüklerin en trajik örneklerindendir. Batılı felsefe literatüründe, bir roman kurgusu içerisinde anlatılan Türklerin ve Kafkasyalıların Bulgarlara yaptıklarının ahlâkî kötülüğün klasikleşmiş örneği olması gibi, 01 Kasım 1577'de yaşanmış gerçek bir trajedi olan Lizbon depremi de Batı'lı felsefe literatüründe doğal kötülüğün klasikleşmiş örneğidir. Ancak bu deprem Hıristiyanlar için merhametli ve iyiliksever bir Tanrı açısından çarpıcıdır. Tarihte bilinen kayıtlı en büyük deprem (Richter ölçeğine göre 8.9 veya 9.0 şiddetinde) olan bu felakatin, Hıristiyanlar için kutsal olan Azizler Gününe ve kilisedeki ibadet saatine tesadüf etmesi ve yaklaşık 40 bin insanın ölümüne neden olması hem trajik hem de ironik bir durumdur.[412]

I. c. Metafiziksel Kötülük

Aslında din felsefesi literatüründe kötülüğün doğal ve ahlâkî olarak ikili bir ayırıma tabi tutulması genel kabul görmüş bir eğilimdir. Ancak, bazı çalışmalarda bu ikili ayırıma, onlardan sadece derece ve tür olarak değil, ilke ve cins olarak ta ayrı üçüncü bir ayırım daha eklenir.[413] Kökenleri Augustinuscu teodise geleneğinin felsefi içeriğini oluşturan 'yaratılmış şeylerin kaçınılmaz yetkinsizliği' düşüncesine kadar geriye götürülebilse de bu terimi ilk defa kullananın ve onu bir kötülük türü ve şekli olarak ifade edenin Leibniz olduğu bilinmektedir.[414] Özü itibariyle, yaratılmış evrenin ve içinde yaşanılan hayatın sonluluğuna, varlıkların doğasında taşıdıkları aslî kusurlarına işaret eden metafiziksel kötülük, en nihayetinde *mükemmelsizlik* olarak anlaşılabilir.

---

412 Eric Lee Ormsby, **İslam Düşüncesinde 'İlahi Adalet' Sorunu (Teadise),** çev. Metin Özdemir, Kitabiyat, Ankara, 2001, s. 18, Yaran, **Kötülük ve Teodise**, s. 29, Mehmet S. Aydın, **Kant'ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlak İlşkisi**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1991, s. 181.

413 Yaran, **Kötülük ve Teodise**, s. 27, 28.

414 Yaran, **Kötülük ve Teodise**, s. 26, 27.

Kötülüğü ‘ahlâkî’, ‘doğal’ ve ‘metafiziksel’ kötülükler olarak üçe ayıran Leibniz, gerek ahlâkî, gerekse doğal kötülüğün köklerini metafiziksel kötülükte bulur. Başka bir deyişle; Leibniz’e göre fiziksel ve ahlâkî kötülükler, sonlu monadların karışık ve bulanık tasarımları ile bunların yarattığı durumlardan ileri gelir; yani fiziksel ve ahlâkî kötülükler aslında metafiziksel eksikliğin bir sonucudurlar. Yalnız bu metafiziksel eksiklik pozitif bir şey olmayıp, yetkinliğin derece derece eksik olmasıdır. Pozitif olarak var olan sadece yetkinliktir. Ancak, herşey karşıtı ile var olduğu ve karşıtı aracılığı ile bilinebileceği için, yetkinliğin var olması ve bilinebilmesi için yetkinsizliğin var olması ve bilinmesi bir zorunluktur. Ayrıca, böyle bir eksikliğin oluşu Leibniz’e göre, Tanrısal hikmet açısından da kaçınılmaz bir zorunluluktur. Tanrı’nın bu evreni yaratırken bir sürü olabilir dünyalar arasından bu şimdikini seçip gerçekleştirmesi, onun olabilir dünyalar arasında en iyisi olmasındandır. Gerçi bu dünya da tam olarak yetkin değildir; ama ötekilerin daha az yetkin olduğunu kabul etmemiz gerekmektedir. Bu durum da, yetkin bir dünyanın olamayacağı anlamına gelir. Leibniz için yetkin olmayış, dünya kavramında zorunlu olarak bulunan bir ögedir. İçinde sonlu varlıkların olmayacağı bir dünya düşünülemez. Sonlu varlıklar ise, sonlu oldukları için yetkin değildirler. Öyleyse, Tanrı bir dünya yaratacak idiyse, bunun sonlu varlıklardan kurulu bir dünya olması zorunlu idi. İşte sonlu varlıkların eksik oluşları, yetkin olmayışları metafizik kötülüktür.[415]

Her hangi bir somut ve dünyevi örnekle temellendirilemeyen ve asıl kötülük türleri içerisinde kabul edilmeyen[416] kötülüğün bu türünün ya da bu tarzdaki bir kötülük algılayışının, Kıta Avrupası felsefe geleneği içerisinde Albert Camus, Jean Paul Sartre gibi bazı sol egizstansiyalist felsefeciler üzerinde etkili olduğunu söylemek yanlış olmasa gerektir. İnsanın niçin, nereden ve nasıl geldiğini bilmediği bu dünyada sürdüğü yaşamın bir gün ölümle sonlanacağı, hayatın mekanik ve monoton gerçekliği, insanın tabiattan beklentileri ve tabiatın bu beklentiler karşısında cevapsız kalması, bütün bunlar birer kötülük örneği olarak görülmekte ve sorunun soyut ve kavramsal boyutundan çok yaşanılan, tecrübe edilen ‘gerçek hayat’ boyutunu oluşturduğu ileri sürülmektedir.

---

415 Gökberk, **Felsefe Tarihi***,* s. 321, 322; Yaran, **Kötülük ve Teodise**, s. 27, 28.

416 Yaran, **Kötülük ve Teodise**, s. 27, 28

Kötülük probleminin tarihsel arkaplanının kısa bir özetini verdikten ve kötülük türlerinin tanım ve tasnifini bu şekilde yaptıktan sonra, problem ile ilgili temel yaklaşım biçimlerinin ne olduğuna ve bu yaklaşım biçimlerinin hangi başlıklar altında incelendiğine geçebiliriz. Kötülük problemine ilişkin yaklaşım biçimleri, hem problemin ifade ediliş ve tanımlanış biçimlerine, hem de probleme karşı sunulan çözüm önerilerinin içerik ve şekillerine bağlı olarak farklı kategorilerde değerlendirilebilmektedir.

II. KÖTÜLÜK PROBLEMİNE YAKLAŞIMLAR

II. a. Ateolojik Yaklaşım

Ateolojik yaklaşım kötülük probleminin dayandığı önermeler arasında giderilmesi imkansız bir çelişkinin var olduğunu veya öyle değilse bile kötülüğün varlığının Tanrı inancını olasılık dışı, gayr-ı muhtemel ve gayr-ı makul kıldığını kanıtlamaya yönelik bir yaklaşımdır. Genel bir söyleyişle, ateolojik yaklaşım başlığı altında kötülük probleminin mantıksal ve delilci versiyonlarının ele alındığı söylenebilir.

Mantıksal kötülük problemi, Tanrı ve kötülük ile ilgili belli bazı teistik inançlar ve kabuller arasında mantıksal bir tutarsızlığın *(inconsistency)* ve çelişkinin *(contradiction)* olduğu iddiasına dayanır ve Tanrı inancı ile evrendeki kötülük gerçeğinin, ikisinin bir arada kabul edilemeyeceğini savunur. Plantinga'ya göre "son zamanlarda William Rowe ve Paul Draper gibi felsefecilerin savunduğu şekliyle kötülük probleminin evidential formu ve ona dayanan probabilistik versiyonu daha bir popülerlik kazanmış ve mantıksal formuna göre daha bir yaygınlaşmış olsa da,"[417] "ateolojik kötülük argümanı son yirmi, yirmi beş yıl öncesine kadar Hıristiyanların [teistlerin] inançları arasında *mantıksal bir çelişki*nin olduğu iddiasına dayanıyordu"[418] Dolayısıyla, her ne kadar son birkaç onyılda problemin evidentialist versiyonu popülerlik kzanmış olsa da, aslında problemi domine eden temel ateolojik yaklaşım, kanımızca problemin mantıksal versiyonudur. Teistik inançlar arasında mantıksal bir çelişkinin olduğu iddiasını temel alan bu yaklaşımın tarihsel arkaplanının gerilere gittiği ve felsefe tarihi içerisinde geniş bir filozoflar dizgesi tarafından savunulduğu söylenebilir. Bazı Fransız ansiklopedistleri, J. Stuart Mill, F. H. Bradley ve daha başka bir çok filozof teistik Tanrı inancı ile kötülüğün evrendeki varlığı arasında bir çelişki olduğunu ileri sürmüşlerdir.[419] Geçtiğimiz yüzyılda bu düşünceyi en güçlü ve en etkili biçimde savunanlar ise, J. L. Mackie ve H. J.

---

417 Plantinga, **WCB**, s. 461.

418 Plantinga, **WCB**, s. 460.

419 Plantinga, **GFE**, s. 11; Plantinga, **WCB**, s. 460. Kötülük probleminin mantıksal versiyonu hakkında detaylı ve geniş bilgi için bkz. Yaran, **Kötülük ve Teodise**, ss. 37-55; Peterson, **Reason and Religious Belief**, ss. 94-96.

McCloskey gibi analitik felsefe geleneğine bağlı filozoflardır. Mackie'ye göre, "dinsel inançların sadece rasyonel destekten yoksun oldukları değil, onların aynı zamanda pozitif olarak irrasyonel oldukları ve temel teolojik doktrin ve iddialarının belirli kısımlarının birbiri ile çelişki içerdiği gösterilebilir."[420] McCloskey'e göre de, "bir yanda Tanrı'nın mükemmel ve mutlak anlamda güçlü olduğuna inanç, diğer yanda ise kötülüğün gerçekliği bir çelişki içermektedir ki, bu teist için bir problemdir."[421] Hem Mackie'nin hem de McCloskey'in söylediklerine bakılırsa, onlara göre, herşeye gücü yeten, herşeyi bilen ve mutlak anlamda iyi olan bir Tanrı'ya inanç ile evrendeki kötülüğün reel varlığı arasında mantıksal bir çelişki, bir tutarsızlık vardır. 'Mantıksal kötülük problemi' ya da 'Kötülük probleminin mantıksal versiyonu' olarak isimlendirilen bu sorun kısa ve özlü bir anlatımla, "kötülükler karşısında Tanrı'nın varlığı, bilgisi, gücü ve iyiliğinden her birinin aynı güçle savunulamayacağı, bunu savunan her teistik sistemin de büyük bir çelişki içerisinde olacağı"[422] şeklindeki bir iddia olarak tanımlanabilir. Bu iddianın doğruluğu ve haklılığı üzerine yapılan tartışma ve değerlendirmeleri çalışmamızın ilgili bölümlerine erteleyerek, problemin delilci versiyonuna geçebiliriz.

Ateolojik yaklaşım kapsamında ele alınabilecek bir diğer yaklaşım da kötülük probleminin delilci *(evidential)* ya da ihtimalî *(probabilistic)* versiyonudur. Bu versiyona göre kötülük ile Tanrı inancı arasında mantıksal değilse de mantıksal olmayan bir çelişki *(no logical contradiction)* vardır.[423] İşte bu çelişki Tanrı inancını mantıksal olarak tutarsız bir inanç haline getirmiyorsa da, Tanrı inancının aleyhine güçlü bir kanıt oluşturmakta ve Tanrı inancını, olasılık dışı -daha iyi bir söyleyişle- düşük olasılıklı bir inanç pozisyonuna indirgemektedir. Biraz daha açarak söyleyecek olursak, delilci kötülük problemine göre, kötülük Tanrı inancını imkansız *(impossible)* kılmamaktadır. Ancak, dünyadaki kötülüğün niteliği ve niceliği dikkate alındığında, onu olasılık-dışı *(unlikely)* ve gayr-ı muhtemel *(improbable)* kılmakta,

---

420 John Mackie, 'Evil and Omnipotence'**, God and Evil: Readings On the Theological Problems of Evil,** Ed. Nelson Pike, Prentice Hall, New Jersey, 1964, s. 46. Bu makalenin Türkçe çevirisi için bkz. John Mackie, "Kötülük ve Mutlak Güç", çev. Metin Yasa, **Tanrı ve Kötülük** içinde, ss. 81-96.

421 H. J. McCloskey, 'God and Evil', **God and Evil: Readings on The Theological Problem of Evil,** Ed. Nelson Pike, Prentice Hall., New Jersey, 1964, s. 61.

422 Aydın, **Din Felsefesi***,* s. 120.

423 Plantinga, **WCB**¸ s. 462.

makul olmayan *(implausible)* bir inanç haline getirmektedir.[424] Mantıksal versiyona kıyasla daha göreli ve daha yumuşak bir iddia olan delilci versiyonun ana savına göre teistik inançlar mantıksal olarak çelişik değildirler; ancak aklı başında bir kimse için de makul bir inanç değildirler. Delilci versiyonda kanıtlama işlemi mantıksal versiyonda olduğu gibi bir mantık konusuna ve sorununa değil, teistik inançların kötülük olarak kabul edilen şeylerin makul bir açıklamasını sağlayıp sağlayamayadığı konusuna dayanır.[425] Yani delilci versiyonda teistik inançlar, mantıkçı versiyonda olduğu gibi mantık bağlamında ele alınmaz ve sorunun mantıksal tutarlılığı/tutarsızlığı tartışma konusu yapılmaz. Kesin kanıtlamalar ve nihâi yargılar peşinde olmayan delilci versiyon tümevarımsal bir yolla, biraz da olasılık hesaplarına ve öznel bakış açılarına bağlı olarak kötülük sorununu ele almaya çalışır.

Kötülük probleminin delilci versiyonunda sorun edilen şey, genellikle kötülüğün varlığı değil, gereğinden fazla, lüzumsuz ve amaçsız olarak var olduğudur. Delilci versiyonu bir önermeler seti içerisinde formüle edecek olursak, şu şekilde ifade edebiliriz:

I. Eğer Tanrı varsa, anlamsız ve amaçsız hiçbir kötülüğe izin vermemelidir.

II. Muhtemelen, böyle kötülükler yaşadığımız dünyada vardır.

III. Öyleyse, Tanrı da muhtemelen yoktur.[426]

Bu versiyonu dile getiren ve geliştirenler, aralarında çeşitli yorum ve yaklaşım farkları bulanan William L. Rowe, Edward Madden, Peter Hare, Michael Martin, Wesley Salmon ve Paul Draper gibi teist olmayan *(nontheistic)* bir grup felsefecidir.[427] Aralarındaki yorum ve yaklaşım farkları korunarak şu söylenebilir ki, söz konusu bu felsefecilerin tümüne göre, içinde yaşadığımız dünyada mevcut olan ve bir şekilde insana ilişen kötülüklerin çokluğu ve çeşitliliği Tanrı'nın varlığından çok yokluğunu haklı çıkarır niteliktedir. Mesela, William Rowe'a göre,

---

424 Yaran, **Kötülük ve Teodise**, s. 56; geniş bilgi için bkz. Peterson, **Reason and Religious Belief**, ss. 97-100.

425 Peterson, **Reason and Religious Belief**, s. 97.

426 Evans, **Philosophy of Religion**, s. 138.

427 Peterson, **Reason and Religious Belief**, s. 97.

dünyamızdaki kötülüğün çokluğu ve çeşitliliği, Tanrı'nın varlığı ile mantıken tutarsız değilse bile, teistik Tanrı'nın var olmadığı yönündeki inanca güçlü bir rasyonel destek sağlar niteliktedir.[428] Terence Penelhum'a göre de, "anlamsız ve amaçsız kötülüğün yeryüzündeki varlığı teist için bir sorundur"[429] Edward Madden, Peter Hare ve Michael Martin ise, sağlam bir ateistik evidentialist argümanın gerçekten mümkün olduğunu ve böylesi bir argümanın, kötülük probleminin özünü ve geleneksel formülasyonunu mantıksal kötülük probleminin çağdaş versiyonlarından daha iyi yansıtacağını söylemektedirler.[430] Görüldüğü gibi ateolojik yaklaşım başlığı altında problemin mantıksal ve delilci versiyonlarının ele alındığını ifade ettikten sonra, problemin çözümüne ilişkin geliştirilmiş olan teolojik yaklaşıma ve bu yaklaşım altında nelerin ele alındığı konusuna geçebiliriz.

II. b. Teolojik Yaklaşım

Ateolojik yaklaşım gördüğümüz gibi problemin tanımını yapmaya ve onun farklı bağlamlarda ve versiyonlarda ifade ediliş biçimlerini izah etmeye çalışıyordu. Kötülük sorununun dayandığı önermeler setini inceleyen bu yaklaşım, sorunu mantıksal ve delilci versiyonları ile ele alıyor ve mantıksal versiyonda teistik önermelerle kötülüğün varlığı arasında bir çelişkinin olduğunu söylerken, delilci versiyonda ise söz konusu önermeler arasında bir olasılık dışılık ve gayr-ı makullük olduğunu ileri sürüyordu. Teolojik yaklaşım ise özü itibariyle ateolojik yaklaşıma bir cevap niteliğindedir. Ateolojik yaklaşım farklı versiyonları ile sorunu ifade etmeye ve dillendirmeye çalışırken, teolojik yaklaşım söz konusu soruna bir çözüm bulma çabası içerisindedir. Teolojik yaklaşımın temel savı, kötülük probleminin dayandığı önermeler seti arasında herhangi bir çelişkinin olmadığını, bir çelişki varsa bile, bunun ateologların iddia ettiği kadar güçlü ol(a)mayacığını savunmaya veya Tanrı'nın bu dünyada kötülüklere izin vermesinin makul ve geçerli bir nedeninin olduğunu/olabileceğini kanıtlamaya yönelik bir yaklaşım biçimidir.

---

[428] William L. Rowe, **Philosophy of Religion: An Introduction**, Belmont, Dickensen, 1978, s. 86.

[429] Peterson, **Reason and Religious Belief**, s. 99.

[430] Peterson, **Reason and Religious Belief**, s. 98.

Teolojik yaklaşım başlığı altında kötülük probleminin herhangi bir versiyonunun teizmin iddialarının tutarsız veya olasılık dışı olduğunu göstermede başarısız olduğunu göstermek için geliştirilen 'savunma' ile Tanrı'nın kötülüklere niçin izin verdiğinin doğru ve makul bir teistik açıklamasını yapmak için geliştirilen 'teodise' şeklinde iki farklı düşünce incelenebilir.

Grekçe Tanrı anlamına gelen *theos* ile adalet anlamına gelen *dike* kavramlarının birleştirilmesi ile elde edilen ve felsefe literatürüne Leibniz tarafından kazandırılan teodise terimi, kötülükler karşısında Tanrı'nın adaletini ve gücünü savunmak anlamına gelir. Daha özel bir söyleyişle, teodise ahlâki açıdan iyi olan bir Tanrı'nın yönetiminde olduğuna inanılan bir dünyadaki kötülükler karşısında Tanrı'nın adaletini savunmaya yönelik spesifik açıklamalardır.[431] Diğer bir ifadeyle, "*savunma*, kötülük probleminin belli bir formülasyonunun, teizmin tutarsız veya ihtimal-dışı olduğunu kanıtlamak için tasarlanırken, *teodise* Tanrı'nın kötüklere niçin izin verdiğinin doğru ve makul teistik bir açıklamasını vermeye çalışır."[432] Teodise problemi tecrübe edilmiş kötülük gerçeğinin, etik monoteizmin geleneksel olarak kabul ettiği şu iki inançlar seti ile karşılaşmasında ortaya çıkar. Bu inançlar setinin ilki Tanrı'nın iyiliği, ikincisi de Tanrı'nın gücüdür.[433] Yani Tanrı'nın iyiliğini veya gücünü yadsıyan inanç ve düşünce sistemlerinde teodise diye bir şey olamaz. Çünkü evrendeki kötülükleri Tanrı'nın ya gücünün ya da iyiliğinin eksikliğine/yokluğuna bağladığımızda kötülük sorun olmaktan, teodise de konu olmaktan çıkar. Teodise terimi felsefe tarihi içerisinde biri özel, diğeri genel olarak iki farklı anlamda kullanılmıştır. Birincisi temel ve özel anlamıyla, ilâhi adaletin varlıktaki pek çok kötülük sebebiyle tehlikeye girmeden devam edeceğini gösterme çabasına işaret eder. Yani, bir diğer deyişle o, Tanrı'nın insana muamelesini haklı çıkarma çabasıdır. İkincisi, daha geniş anlamıyla, Tanrı'nın yaratmaya ilişkin ilgi ve iradesini gösterme çabasına işaret eder. Bu yüzden de, teodise çoğu kez bizzat inayet kavramıyla eş anlamlı olarak kullanılmıştır.[434] Yani geniş anlamıyla kötülük olgusu karşısında

---

431 Ronald M. Green, "Theodicy" mad. **The Encyclopedia of Religion**, Ed. Mircea Eliade, Macmillan Publishing Com., Newyork, 1987, s. 431.

432 Peterson, **Reason and Religious Belief**, s. 100.

433 Green, "Theodicy", s. 431.

434 Ormsby, **İslam Düşüncesinde 'İlahi Adalet' Sorunu (Teadise),** s. 15, 16.

Tanrı'nın adaletini ve iyiliğini savunma olan teodise, dar ve özel anlamıyla kötülük problemi karşısında Tanrı'yı haklılamak için öne sürülmüş bir çözümün adı olmaktadır. Her ne kadar teodise felsefe tarihi içerisinde ikinci ve geniş anlamıyla kullanılmış olsa da, bizi burada ilgilendiren ve çalışmamızın konusunu oluşturan teodisenin ilk ve temel anlamıyla kastedilendir. Bu nedenle biz teodise terimini, Plantinga'nın da kastettiği anlamda, "Tanrı'nın kötülüklere izin vermek veya kötülükler içeren bir dünya yaratmak için makul bir nedenin olduğunu gösterme çabası"[435] anlamında kullanacağız. Çünkü o, teknik anlamda kötülük olgusu karşısında Tanrı'nın adaletini ve haklılığını savunmadır. Plantinga'ya göre teist, "kötülüğün nereden geldiği" veya "Tanrı'nın kötülüklere niçin izin verdiği" gibi sorulara cevap vermeye çalışırken teodise yapmaktadır.[436]

Felsefe tarihi içerisinde, kötülükler karşısında Tanrı'nın haklılığını göstermek için farklı teodise türleri geliştirilmiştir. Ancak bu çeşitliliğe rağmen yine de, teodise denildiğinde ilk akla gelenin Leibniz olduğunda kuşku olmasa gerektir. Düşünsel izleri büyük İslam düşünürü Gazzâli'de çok belirgin bir şekilde bulunan ancak, Leibniz tarafından sistematize edilerek felsefî dünyaya kazandırılan optimist teodiseye göre, detaylarına ve konuyla ilgili tartışmalarına girmeden[437] çok genel bir söyleyişle ifade edecek olursak, bu dünya (alem) gerçekleşmesi mümkün olan sonsuz sayıdaki olası dünya dizileri arasında Tanrı'nın seçip yarattığı en iyi dünyadır. Bu durum Tanrı'nın iyiliğinin ve yetkinliğinin gereğidir. Mutlak anlamda iyi, sonsuz derecede yetkin olan Tanrı'nın yarattığı evrenin de, mümkün olan en iyi evren olduğunu kabul etmemiz gerekmektedir. Her ne kadar insânî değer yargılarımızla baktığımızda, içinde bulunduğumuz evrende bir takım kötülük ve günah durumlarının varlığına tanıklık ediyorsak da, bu durumlar bütüncül bir bakış açısıyla incelendiğinde ya iyi bir amaca hizmet etmektedirler, ya da Tanrı'nın bunlara müsâde etmesinin bizim bilemeyeceğimiz bir takım özel ve gizli nedenleri olabilir.[438]

---

[435] Plantinga, **GFE,** s. 32.

[436] Plantinga, **GFE,** s. 10.

[437] Leibnizin kötülük problemini karşısında geliştirdiği 'teodise' ve 'savunma' anlayışları hakkında detaylı bilgi için bkz. Cafer Sadık Yaran, "Leibniz'de "Kötülük Problemi", Teodise ve Savunma", **Felsefe Dünyası**, (29), 1999, ss. 72-87.

[438] Geniş bilgi için bkz. G. W. Leibniz, **Monadoloji,** çev. Suut Kemal Yetkin, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1997, ss. 9-12.

Teodisenin bir diğer klasik örneği Hıristiyan kilisesinin en önemli ve en büyük teolog ve felsefecilerinden olan Saint Augustinus (354-430)'da ifadesini bulmaktadır. "İyi olan Tanrı iyi şeyler yarattığına göre, kötü nereden geliyor?",[439] "Kökeni nedir? Tohumu nereden geliyor?"[440] diye soran Augustinus, "kötünün ne olduğunu araştırdım ve onun bir töz olmadığını anladım, kötülük yüce tözden yani Tanrım senden yüz çeviren, bu içten zenginlikleri reddeden, daha aşağı seviyedeki şeylere dönerek dışarıda gururla şişinen bir iradenin ahlak bozukluğudur"[441] diye cevap verir. Kötülüğün bağımsız bir töze sahip olmadığını ileri sürerek teodisesini felsefi açıdan temellendirmeye çalışan Augustinus, ayrıca kötülüğü insanın işlediği ilk günah ve düşüşle ilişkilendirerek teodisesini dinsel açıdan da temellendirmeye çalışır.[442] Ayrıca kötülüğü insan iradesinin yanlış kullanımına bağlayan Augustinus, teodisesini "günah işlemekle birlikte özgür iradesi ile daha çok iyilikleri tercih etme imkanına sahip varlıkların bulunduğu bir dünyanın, otomat bir tarzda hareket eden, daima iyiyi yapan fakat özgürlüğü olmayan varlıklardan oluşan bir dünyadan daha iyi olduğu"[443] şeklindeki düşünceye de dayandırır. Yani St. Augustinus, özgür iradesinden dolayı günah işleyen bir varlığın sadece hiçbir özgür iradesi olmadığı için günah işlemeyen bir varlıktan daha iyi olduğunu söyleyerek, Tanrı'nın kötülüğe izin vermekle daha iyi bir dünya yarattığını düşünür. Augustinuscu teodisenin yanında, son zamanlarda John Hick tarafından geliştirilen ve "ruh yapma" *(soul-making)* diye isimlendirilen teodiseden de bahsetmek gerekmektedir. Ireneauscu teodisenin çağdaş versiyonu olan bu teodisenin ana vurgularına göre, insan doğal bir evrim yoluyla ve Tanrı'dan bilişsel bir uzaklıkta yaratılmıştır. Bu evrimsel süreç içerisinde insan, kötülüklere karşı verdiği mücadele sayesinde ahlâki açıdan olgunlaşır. Yani epistemik mesafenin insanın özgürlüğü için zorunlu olması gibi, kötülük de insanın ahlâki gelişimi için kaçınılmazdır. Evrendeki kötülüklerin tümünün insanın ahlâki gelişimine katkı sağlamadığı ya da daha az bir kötülüğün

---

[439] Augustinus, **İtiraflar,** çev. Dominik Pamir, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 1999, s. 145.

[440] Augustinus, **İtiraflar,** s. 144.

[441] Augustinus, **İtiraflar,** s. 156.

[442] Kötülük sorunu karşısında Augustinus'un özgür iradeye vurgu yaparak geliştirmiş olduğu savunma/teodise hakkında geniş bilgi için bkz. Rowan A. Greer, "Augustine's Transformation of The Free Will Defence", **Faith and Philosophy**, (13/4), 1996, ss. 477-483.

[443] Plantinga*,* **GFE***,* s. 27.

insanın ahlâki gelişimi için yeterli olduğu iddiası, Hick'e göre, doğru olabilir. Ancak evrendeki kötülüğün nihâi anlam ve amacının tam olarak bilinememesi Hick'e göre negatif değil, aksine pozitif bir durumdur; çünkü, hayatın içinde barındırdığı gizem ve kötülüklerin amacının ne olduğunun tam olarak bilinememesi ruh yapmanın önemli bir yönünü ve boyutunu oluşturur. Ayrıca bu ruh yapma eylemi, dünya hayatı ile sınırlı olmayıp ölümden sonraki yaşam ile de devam edecek bir süreçtir.[444]

Temsilciğini Alfread North Whitead ve Charles Hartshorne gibi çağdaş felsefecilerin yaptığı ve müslüman düşünür Muhammed İkbal'in de belli oranlarda etkilendiği süreç felsefesinde *(process philosophy)*, kötülük sorunu genellikle kötülük olgusunda değil Tanrı'dan ve onun geleneksel sıfatlarından hareketle çözümlenmeye çalışılır. 'Süreç teodisesi' şeklinde isimlendirilebilecek olan bu çözüm önerisinde, Tanrı'nın sıfatları geleneksel teistik felsefeden farklı şekillerde yorumlanarak, Tanrı'nın aslî sıfatları korunmakla birlikte, onun bazı sıfatları üzerinde farklı yorumlamalara gidilmektedir. Süreç felsefecileri özellikle Tanrı'nın kudret sıfatını farklı yorumlayarak, insanın ahlâki özgürlüğüne bir dinamizm getirmeyi amaçlamaktadırlar. İnsanî özgürlüğe yaptıkları vurgudan hareketle, tanrısal kudreti sınırlama yoluna giden süreççilere göre, onlar bu yolla, bir yandan Tanrı kavramını kaba güçten ve despotluktan ayıkladıklarına inanırlarken, diğer yandan insanın ahlâki sorumluluğuna bir dinamizm getirdiklerini savunmakta bir diğer yandan da, söz konusu bu sınırlamayı koyanın bizzat Tanrı'nın kendisi olduğu için dinî açıdan endişe duymayı gerektirecek bir durum olmadığını söylemektedirler.[445]

Teolojik yaklaşım başlığı altında değerlendirilen teodisenin ve belirgin teodise geleneklerinin kısa bir tanımını yaptıktan sonra, bu teodiselerle ilgili spesifik tartışmalara girmeden, bir diğer teolojik yaklaşım olan savunma konusuna geçebiliriz. Özü itibariyle, teodise Tanrı'nın bu dünyada kötülüklere neden izin verdiğinin makul ve tutarlı bir açıklamasını yapma faaliyetinin adı olurken; savunma, teizmin tutarsız ve ihtimal dışı olduğunu kanıtlamaya çalışan kötülük probleminin belli bir formülasyonunun başarısızlığını göstermek için geliştirilen stratejinin adı

---

[444] Hick, **Evil and The God of Love**, s. 385 vd.; Geniş bilgi için bkz. Yaran, **Kötülük ve Teodise**, ss. 95-109; Peterson, **Reason and Religious Belief**, s. 108, 109.

[445] Aydın, **Din Felsefesi**, s. 154.

olmaktadır.[446] Açacak olursak, savunma, kötülüğe dayalı ateistik hücumların geçersiz kılınmasına yönelik negatif bir etkinliktir. Eğer kötülük problemini öne süren biri yoksa, o zaman savunmaya da ihtiyaç yoktur. Savunma meşrûiyetini kendisinden değil, karşısındaki sorundan ve saldırıdan almaktadır. Karşıt kanıtın başarısızlığını gösterebildiği takdirde de kendisi başarılı olmuş sayılmaktadır. Oysa teodisede durum farklıdır. O pozitif bir etkinlik olup, varlığı ve meşrûiyeti ateistik saldırıların varlığına bağlı olmadığı gibi, başarısı da onların çürütülmesiyle ölçülemeyecek artı değerler gerektirmektedir.[447]

Teodise denildiğinde yukarıda da görüldüğü gibi, birbirinden farklı geleneklerden söz edilebilmekletedir. Ancak bugün artık savunma denildiğinde tek bir çağdaş versiyon akla gelmektedir. Bütün çeşitliliğine rağmen, teodise denildiğinde nasıl ki akla ilk gelen Leibniz ve optimist teodisesi ise, savunma denildiğinde de akla ilk gelen çağdaş Amerika'lı filozof Alvin Plantinga ve onun özgür irade savunmasıdır. Hatta Cafer Sadık Yaran'nın deyimiyle, "'teodise'yi teknik bir terim olarak felsefe literatürüne kazandırmakta Leibniz'in yeri ne ise, belki ona yakın bir şekilde, 'savunma' kavramını teknik bir terim olarak günümüz din felsefesine yerleştirenin de Alvin Plantinga olduğu söylenebilir."[448] Öyle ki artık bugün, savunma denildiğinde, farklı yazarlar arasındaki ufak tefek ifade farklılıkları bir kenara bırakılacak olursa, tek bir çağdaş versiyondan söz edilebilir. Özellikle Mackie tarafından öne sürülmüş olan mantıksal kötülük problemine karşı Plantinga tarafından geliştirilmiş olan özgür irade savunması, belki de bugün kötülük problemi karşısında geliştirilmiş savunmaların bel kemiğini ve konuyla ilgili tartışmaların ana eksenini oluşturmaktadır. Aslında sadece Mackie tarafından öne sürülen mantıksal kötülük problemine değil, aynı zamanda Wesley Salmon tarafından öne sürülen evidentialist kötülük problemine karşı da bir cevap niteliği taşıyan özgür irade savunmasına geçmeden önce Plantinga'nın teodise konusuna nasıl baktığının kısa bir özetini vermek sanırız yerinde olacaktır.

---

[446] Peterson, **Reason and Religious Belief**, s. 100.

[447] Teodise ve savunma arasındaki farklar hakkında geniş bilgi için bkz. Yaran, **Kötülük ve Teodise**, ss. 41, 42; 79 vd.

[448] Yaran, "Leibniz'de "Kötülük Problemi", Teodise ve Savunma", s. 73.

Kimi yazarlar tarafından, Plantinga'nın teodiseye olumsuz baktığı, onu negatif bir etkinlik olarak gördüğü ileri sürülmektedir.[449] Peterson ve arkadaşları, Plantinga'nın sınırlı insan aklı ile sınırsız tanrısal akıl arasındaki büyük farkılılıktan ve evrendeki kötülüklerle ilgili tanrısal planın ne olduğunun bizim sınırlı insânî aklımız tarafından tam olarak bilemeyeceğinden hareketle, teodisenin, *a priori olarak imkansız olduğunu*; ayrıca, teistik Tanrı'yı tamamen rasyonelleştirerek onu insan aklının dar sınırları içerisine hapsettiği için de *prensipte zorunlu olmadığını* düşündüğünü söylemektedirler.[450] Kanımızca bu iddia pek doğru gibi görünmemektedir. Plantinga teodisenin prensipte zorunlu olmadığını, kötülük problemi karşısında teistik inancın doğruluğunu ve tutarlılığını göstermek için savunmanın gerekli ve yeterli olduğunu söylemekte; ancak, teodisenin *a priori* olarak imkansız olduğunu ileri sürmemektedir. Bize öyle geliyor ki, Plantinga'nın söylemek istediği şey, kötülük problemi karşısında Tanrı inancını rasyonel olarak savunabilmek için savunmanın gerekli ve yeterli olduğu; teodisenin ise, olsa çok iyi olacağı ama zorunlu olmadığı şeklindedir. Plantinga ile ilgili benzer bir yanlış anlama, bir önceki bölümde de gördüğümüz gibi, onun doğal teoloji karşısındaki tavrını anlama ile de ilgilidir. Buradaki tavırlar birbirleri ile benzerlikler arzettiği, hatta birbirleri ile ilişkili oluğu için, -tekrara düşme riskini de göze alarak- hatırlatmakta sakınca görmüyoruz. Hatırlanacağı gibi Plantinga doğal teolojinin Tanrı'nın varlığını kanıtlamada *tek başına* yeterli olamayacağını söylüyor; ancak, onun vahyî teoloji ile birlikte ele alınması durumunda teistik iddia ve inançların kanıtlanmasında vahyî teolojiye büyük bir destek sağlayacağını söylüyordu. Teistik inanç ve iddiaların temellendirilmesinde doğal teolojinin tek başına bir rasyonellik ölçütü olarak alınmasının sonuçsuz bir çaba olmaktan çok zararlı bir uğraş olduğunu söylemesi, Plantinga'nın doğal teolojiye olumsuz baktığı şeklinde yorumlanmakta idi. Plantinga'nın doğal teolojiye yaklaşımını bütüncül bir bakış açısı ile ele aldığımızda şunu görmekteyiz ki, o doğal teolojiyi mutlak olarak reddetmemektedir. O sadece, doğal teolojinin tek başına bir rasyonellik ve haklılama ölçütü olarak alınmasını kabul etmemekte ancak, vahyî teoloji ile birlikte kullanıldığında onu

---

[449] Örneğin bkz. Peterson, **Reason and Religious Belief**, s. 101; David and Randall Basinger, "The Problem with the 'Problem of Evil'", s. 89.

[450] Peterson, **Reason and Religious Belief**, s. 101, 102.

olumlamakta idi. Plantinga teodise konusunda da benzer şekilde düşünmektedir. Ona göre, Tanrı'nın varlığının kanıtlanması için nasıl ki doğal teoloji zorunlu değilse, kötülük sorununun çözümü için de teodise zorunlu değildir. Hatta gerek insan aklı ile tanrısal aklın arasındaki büyük farklılıktan, gerekse evrenle ilgili tanrısal amacın/planın ne olduğunun sınırlı insan aklı tarafından bilinememesinden dolayı teodise mümkün bile olmayabilir. Ancak bu durum Plantinga'ya göre, onun zorunlu olarak mümkün olmadığı anlamına gelmemelidir. Anlayabildiğimiz kadarıyla, Plantinga teodisenin imkanı veya imkansızlığı üzerine konuşmaktan çok, savunmanın önemine ve kötülük sorunun çözümünde savunmanın gerekli ve yeterli olduğuna vurgu yapmaktadır.

Hem genel olarak kötülüğe, hem de -kendisinin veya bir yakının acı çekmesi veya ölmesi gibi- belirli bir takım kötülüklere Tanrı'nın niçin izin verdiği konusunda açıklama üretmeye çalışırken, yani teodise yaparken teist, Plantinga'ya göre, başarısızlığa düşebilir ve ikna edici bir çözüm önerisi sunamayabilir. Hatta teist, inanan bir kişi olmakla birlikte bir filozof olma zorunluluğunu taşımadığı için Tanrı'nın kötülüklere niçin izin verdiği konusunda hiçbir şey bilmeyebilir ve bu konuda susabilir de. Veya Tanrı'nın kötülüklere izin verme konusunda iyi bir gerekçesi olabilir ve bu gerekçe de bizim anlayamayacağımız kadar çok komplike ve sofistike olabilir.[451] Hatta Plantinga bir adım daha öteye giderek, imanı tam bir Hıristiyanın (dindarın) Tanrı'nın bu dünyadaki kötülüklere niçin izin verdiğinin yanıtını bilemeyebileceğini ve bilmek zorunda olmadığını söylemekte, bu yanıtı bulmaya çalışmamasını da salık vermektedir. Çünkü bu araştırma sonucunda ulaşılan (yanlış) bir yanıt oldukça şaşırtıcı ve hatta insanın Tanrı'ya karşı olumsuz bir tavır takınmasına, ona olan güvenini boşa çıkarmasına ve dolayısıyla isyanına neden olabilecek şekilde zararlı bile olabilir.[452] Ancak bizim Tanrı'nın kötülüklere neden izin verdiğini bilmememizden bir irrasyonellik çıkarılamayacağı gibi, bu durum ateistin ateizmini temellendirmesi için de yeterli olamaz.[453] Plantinga'ya göre, kötülük probleminden hareket eden bir ateistin iddiasını temellendirmesi ve

---

451 Plantinga, **GFE**, s. 10, 11.

452 Alvin Plantinga, "Self-Profile", **Alvin Plantinga**, ed. James E. Tomberlin&Peter van Inwagen, D. Reidal Publishing Company, Lancaster, Boston, 1985, s. 35.

453 Plantinga, **GFE**, s. 11.

haklılığını göstermesi için, teistin savunmasında ya da teodisesinde başarısızlığa düşmesi yeterli değildir. Yani ateist kendi haklılığını teistin başarısızlığı üzerine kuramaz. Eğer ateist, kötülük sorunundan hareketle ateizmini temellendirmek istiyorsa, Tanrı'nın kötülüklere niçin izin verdiğinin mâkul bir açıklamasının olmadığını/olamayacağını bize kanıtlamalıdır.

Savunma ve teodisenin kavramsal çerçevesini ve anlamsal içeriğini ve, Plantinga'nın savunma ve teodiseye yaklaşımının kısa bir özetini bu şekilde verdikten sonra, delilci kötülük problemine de cevap olacak şekilde ama özellikle ve öncelikle mantıksal kötülük problemine bir çözüm önerisi olarak sunulan ve nerdeyse çağdaş Amerika'lı din felsefecisi Alvin Plantinga'nın adıyla özdeşleşen 'Özgür İrade Savunması'na geçebiliriz.

III. ÖZGÜR İRADE SAVUNMASI

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, özgür irade savunması özü itibariyle teistik inançlar setinin çelişik ve tutarsız olduğu iddiasına dayanan mantıkçı kötülük problemine karşı geliştirilmiş teistik bir savunmadır. O, kötülüğün nesnel gerçekliğine ve ontolojik varlığına rağmen herşeyi-bilen, herşeye-gücü-yeten ve mutlak anlamda iyi olan bir Tanrı'nın varlığına olan inancın haklılığını savunmayı amaçlamaktadır.[454] Özgür irade savunmasına göre, 'herşeyi-bilen, herşeye-gücü-yeten ve tamamıyla iyi olan bir Tanrı vardır' önermesi ile 'Kötülük vardır' önermeleri arasında mantıksal bir çelişki yoktur. Çünkü Tanrı, özgür iradeleri ile kötülük yapmakla birlikte kötülükten çok iyilik yapma olanağına sahip insan, melek, cin ve (bilemeyebileceğimiz) daha başka özgür yaratıklar içeren bir dünya yaratmıştır. Dünyadaki ahlâkî ve doğal kötülüklerin nedeni de bu yaratıklardır. Ayrıca hem sürekli iyiyi seçen ve yapan, hem de önemli ölçüde özgür olan yaratıklar yaratmayı Tanrı'nın kudreti kapsamında değerlendirmek yanlıştır. Çünkü ahlâkî açıdan iyi olanı özgürce yapan yaratıklar yaratmak için Tanrı, aynı şekilde ahlâkî kötüyü de yapan yaratıklar yaratmak durumundadır. Ancak son noktada, ahlâkî açıdan kötülük yapsalar da, özgür yaratıklar içeren bir dünya hiç özgür yaratıklar içermeyen bir dünyadan daha iyidir. Plantinga'nın ifadeleri ile söyleyecek olursak, "özgür irade savunmasının kalbi, Tanrı'nın, ahlâkî kötülük içeren bir dünya yaratmaksızın ahlâkî iyilik içeren bir dünya yaratamayabilmesinin *mümkün* olduğu iddiasıdır. Ve eğer böyleyse, o zaman kötülük içeren bir dünya yaratmak için Tanrı'nın iyi bir nedeninin olması mümkündür."[455] İşte böyle bir iddia üzerine kurulu olan Özgür İrade Savunması, bugün artık teist olsun ateist olsun bir çok felsefeciye göre, kötülük sorununa özellikle de onun mantıksal verisyonuna karşı geliştirilmiş olan dikkate değer ciddi bir savunmadır. Hatta Peterson ve arkadaşlarına göre, hiçbir çağdaş filozof, teistik inançlar setinin mantıksal olarak çelişik ve tutarsız olduğu iddiasına Plantinga kadar karşı çık(a)mamış ve bu inançların tutarlı olduğuna dair

---

454 Adrew Eshleman, "Alternative Possibilites and The Free Will Defence", **Religious Studies: an International Journal for the Philosophy of Religion**, Cambridge University Press, (33/3), 1997, ss. 267-286.

455 Plantinga, **GFE**, s. 31.

inandırıcı ve iknâ edici cevaplar geliştirememiştir.[456] Mackie'nin eleştirilerini merkeze alarak, çağdaş ateistik mantıksal kötülük problemine karşı geliştirilen teistik önermeler setinin çelişik ve tutarsız olmadığını kanıtlamaya çalışan özgür irade savunması, kötülüğü, Tanrı vergisi özgürlüklerini kötüye kullanan insanlara atfederek Tanrı'yı kötülükten kurtarmayı amaçlar ve bunun yollarını araştırır.

Birçok felsefeciye göre, özgür irade savunması temelde ahlâkî kötülüklere karşı geliştirilmiş bir savunmadır ve doğal kötülükleri doğrudan konu edinmez. Vardy'nin ifadeleri ile, "özgür irade savunması insanoğlu tarafından işlenen ahlâki kötülüklere karşı geliştirilen bir savunmadır. Özgür irade savunması doğal kötülükleri şeytan ve yandaşlarına atfederek onları doğrudan konu edinmez."[457] Swinburne'ün de ifade ettiği gibi özgür irade savunması, içinde yaşadığımız evrendeki kötülüklerin hepsini çözme iddiasında değildir. Çevremizde gördüğümüz bütün kötülüklerin daha büyük iyiliklerin meydana gelmesinin mantıksal açıdan zorunlu koşulu, yani daha büyük bir iyiliğin meydana gelmesi için daha küçük bir kötülüğün varlığının ya da varlığının doğal imkanın zorunlu olduğunu söyleyen Swinburne, insanın iradesini kötüye kullanmasıyla ilişkili olmayan kötülük türlerinin de olduğunu onaylayarak, özgür irade savunmasının bütün kötülükleri çözümleyemediğini kabul eder.[458] Ancak her ne kadar özgür irade savunmasının bütün kötülükleri çözümleyemediğini kabul ve itiraf etse de, "her bir teodisenin [ve de savunmanın] özünün, ilk iş olarak ahlâki kötülüğü ele alan, ancak bir çok doğal kötülüğü de açıklayabilecek biçimde genişletilebilen 'özgür irade savunması' olması gerektiğine inanıyorum"[459] diyerek bu savunmanın önemine ve değerine işaret eder. Hatta bu savunmaya en fazla eleştiri yöneltenlerden Mackie bile, "kötülüklerin nedeninin Tanrı değil de, insandaki özgür irade veya insanın iradesini kötüye kullanması olduğunu söylemek, belki de kötülük probleminin çözümüne ilişkin olarak ileri sürülen en önemli ve en tutarlı çözüm önerisidir"[460] diyerek, bu savunmanın gücüne vurgu yapar. Benzer şekilde Poidevin de, kötülüğün, anlaşılır bir

---

456 Peterson, **Reason and Religious Belief**, s. 95.

457 Peter Vardy, **The Puzzle of Evil**, Harper Collins, London, 1992, s. 37.

458 Varghese*,* **Great Thinkers on Great Questions***,* s. 191.

459 Richard Swinburne, **Tanrı Var Mı?** çev. Muhsin Akbaş, Arasta Yayınları, Bursa, 2001, s. 87.

460 Mackie, "Evil and Omnipotence", s. 55.

biçimde özgürlüğümüzü kullanmamıza atfedilmediği takdirde, onu haklı çıkarma yönündeki her girişimin başarısızlığa uğramaya mahkum olacağını ileri sürerek, problemin çözümünde insan özgürlüğüne vurgu yapmakta ve özgür irade savunmasının önemine işaret etmektedir.[461] Yaptığımız alıntılar ve açıklamalarda da görüldüğü gibi, teist ya da ateist olsun söz konusu sorunla ilgilenenlerin çoğunluğu, sorunun çözümünde en sağlıklı ve en tutarlı yolun 'özgür irade'ye yapılan vurgu olduğunu kabul etmekte, -ve varsa- çözümün de ancak özgür iradeye dayalı bir savunmayla sağlanabileceğini kabul etmektedir. Düşünsel kökenleri Augustinci teodisenin felsefî temasında bulunan özgür iradeyi, bugün kötülük problemi karşısında bağımsız bir savunma formunda ortaya koyan ve onu sistematize eden hiç kuşkusuz Alvin Plantinga'dır. Özgür irade savunmasının önemine, değerine ve problemin çözümündeki katkılarına ilişkin bu açıklamaların ardından Plantinga'nın savunmasının detaylarına geçebiliriz.

III. a. Ahlâki Kötülük ve Özgür İrade Savunması

Kötülük probleminin mantıksal versiyonunda Tanrı'nın gücü ve iyiliği ile kötülüğün yadsınamayan varlığı arasında mantıksal bir tutarsızlık ve çelişkinin olduğu, dolayısıyla teistin bu iki önermeyi bir arada kabul edemeyeceği savlanıyordu. Delilci versiyonda ise, bu iki önerme seti arasında mantıksal bir tutarsızlık ve çelişki görülmemekle birlikte, kötülüğün varlığının teistik Tanrı inancını düşük olasılıklı ve gayr-ı makul bir inanç pozisyonuna indirgediği ileri sürülüyordu. Dolayısıyla, teistin tutarlı ve makul olabilmek için, doğal olarak kabul ettiği;

I. Tanrı her-şeye-gücü yetendir.

II. Tanrı tamamen iyidir.

III. Kötülük vardır.

şeklinde bir set oluşturan önermelerin en azından birisinden vazgeçmek zorunda olduğu iddia ediliyordu. John Mackie "Evil and Omnipotence" (Kötülük ve

---

461 Robin Le Poidevin, **Ateizm: İnanma ve İnanmama Üzerine Bir Tartışma**, çev. Abdullah Yıldız, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2000, s. 144.

Mutlak Kudret) isimli makalesinde mantıksal kötülük problemini hem çok özlü şu ifadelerle ortaya koymakta, hem de teistlere eleştirilerini yönelmekte idi: [462]

> Kötülük problemi en basit şekliyle şudur: Tanrı'nın mutlak kudreti vardır; Tanrı bütünüyle iyidir; ve buna rağmen kötülük vardır. Bu üç önermeden her hangi ikisinin doğru olması durumunda üçüncüsü yanlış olacağından bu üç önerme arasında [mantıksal] bir çelişkinin var olduğu görülmektedir. Fakat bu üç önerme aynı zamanda çoğu teolojik düşüncenin vazgeçilmez yapı taşlarıdır. Teolog her üçüne bağlı kalmak durumundadır; fakat öyle görülüyor ki, tutarlı olarak bağlı kalamaz.

Mackie ve taraftarlarınca aralarında çelişki olduğu iddia edilen önermeleri *A* seti olarak isimlendiren Plantinga, bu seti aşağıdaki gibi kurar:

(1) 'Tanrı her-şeye-gücü- yetendir.'

(2) 'Tanrı tamamen iyidir.'

(3) 'Kötülük vardır.'[463]

Bu önermeler arasında bir çelişki/tutarsızlık olduğu iddia edilmekte ve rasyonel olmak durumunda olan bir kişinin bu çelişik/tutarsız önermelerin en az birisinden vazgeçmek zorunda olduğu ileri sürülmekte idi. Yukarıdaki önermelerden herhangi birisini reddeden bir kimse için bir sorunun olmadığını söyleyen Mackie devamla şöyle der: [464]

> Eğer Tanrı bütünüyle iyi değildir, ya da Tanrı gerçekten mutlak kudret sahibi değildir, yahut kötülük yoktur ve yahut, iyilik varolan kötülük türünün karşıtı değildir ve mutlak kudret sahibi varlığın yapabileceği şeylerin sınırı vardır demeye hazırsanız, kötülük probleminin sizin probleminiz olmadığı ortaya çıkar.

Bu iddiasında "Mackie haklı mı?" diye soran Plantinga, önce çelişki ve tutarsızlığın ne olduğunu ve bunun ne gibi durumlarda ortaya çıktığını göstererek işe başlar. Plantinga'ya göre çelişme ve tutarsızlığın farklı türleri olabilir. Bunlardan

---

462 Mackie, "Evil and Omnipotence", s. 47.

463 Plantinga, **GFE**, s. 12, 13.

464 Mackie, "Evil and Omnipotence", s. 47.

birisi açık *(explicit)* çelişme/tutarsızlıktır ki; bu, bir önerme ile onun değillemesinin veya inkarının *(denial or negatation)* birleştirilmesinden doğan çelişki/tutarsızlıktır. Mesela; "Paul iyi bir tenis oyuncusudur" ile, "Paul iyi bir tenis oyuncusu değildir" veya "Paul'un iyi bir tenis oyuncusu olduğu yanlıştır" şeklindeki biri diğerinin değillemesinden veya inkarından oluşan önermeler buna örnek olarak verilebilir. Eğer Mackie, kötülük probleminin dayandığı önermeler arasında bu türden açık bir çelişki olduğunu iddia ediyorsa Plantinga'ya göre, yanılmaktadır. Açıktır ki, kötülük probleminin dayandığı önermeler arasında böylesine açık ve net bir çelişme ve tutarsızlık bulunmamaktadır.[465] Çünkü, görüldüğü kadarıyla yukarıdaki öncüllerden herhangi birisi diğerlerinin ne değillemesinden ne de inkarından oluşmaktadır.

Kötülük probleminin dayandığı önermeler arasında açık *(explicit)* olmamakla birlikte yapısal (*formal)* olarak isimlendirebileceğimiz daha farklı bir tutarsızlık/ çelişki de olabilir.

Mesela; *B* seti olarak isimlendirebileceğimiz,

(4) 'Bütün insanlar ölümlü ise, Socrates de ölümlüdür.'

(5) 'Bütün insanlar ölümlüdür.'

(6) 'Fakat Socrates ölümlü değildir.' önermeleri arasında ikinci öncül ('Bütün insanlar ölümlüdür' önermesi) ile, sonuç önermesi ('Fakat Socrates ölümlü değildir' önermesi) arasında 'yapısal' olarak isimlendirilebilecek bir çelişki/tutarsızlık vardır. Buradaki çelişkinin giderilebilmesi için sonuç önermesi,

(7) 'Sokrates de ölümlüdür.'

şeklinde olsaydı zorunlu olarak doğru olurdu.[466] Plantinga'ya göre Mackie kötülük probleminin dayandığı önermeler arasında bu türden yapısal bir çelişki ve tutarsızlık olduğunu düşünüyorsa, yanılgı içerisindedir. Çünkü, kötülük probleminin dayandığı önermeler arasında böylesine bir çelişki ve tutarsızlık söz konusu değildir. Yani sonuç önermesi diğer önermelerin her hangi birisiyle basit ve temel mantık kurallarına göre bir çelişki ve tutarsızlık içermemektedir.

---

465 Plantinga, **GFE**, s. 12, 13.

466 Plantinga, **GFE***,* s. 14.

Üçüncü bir çelişki ve tutarsızlık çeşidi de *C* olarak isimlendirebileceğimiz şu önermeler setinde ömeklendirilebilir:

(8) George Paul'dan büyüktür.

(9) Paul Nick'den büyüktür.

(10) George Nick'den büyük değildir.

C önermeler seti görüldüğü gibi açık ve formel olarak bir çelişki ve tutarsızlığı içerisinde barındırmamakla birlikte, bu önermeler setindeki öncüllerin her birisinin aynı anda doğru olmadığı da temel mantık kuralları ile anlaşılabilir. Eğer sonuç önermesi;

(11) 'Şayet George Paul'dan, Paul da Nick'ten büyük ise, George da Nick'ten büyüktür.'

şeklinde olsaydı, *C* önermeler seti zorunlu olarak doğru olurdu. Görüldüğü gibi kötülük probleminin dayandığı önermeler arasında Plantinga'nın iddiasına göre, ne *A* önermeler setinde olduğu gibi açıktan, ne de *B* önermeler setinde olduğu gibi yapısal, ve ne de *C* önermeler setinde olduğu gibi temel ve basit mantık kurallarına aykırılıktan doğan bir çelişki söz konusudur.

Buraya kadar, açık ve yapısal çelişkilerin de dahil olduğu mantıksal doğruluk ölçütlerinden söz eden Plantinga, bunların dışında, "geniş anlamlı mantıksal zorunluluk" *(broadly logical necessity)* diye isimlendirdiği bir başka zorunluluk/ doğruluk türünden daha söz eder. Mesela,

(12) 'Hiç kimse kendisinden daha uzun değildir.'

(13) 'Kırmızı bir renktir.'

(14) 'Hiçbir sayı kişi değildir.'

(15) 'Bekarlar evlenmemiştir.'

önermelerinin doğrulukları, matematiksel ya da mantıksal bir zorunluluktan kaynaklanmasa da, Plantinga'nın 'geniş anlamlı mantıksal zorunluluk' diye, bizimse 'kavramsal zorunluluk' olarak isimlendirebileceğimiz bir doğruluktan

kaynaklanmaktadır ve, Plantinga'ya göre, kötülük probleminin dayandığı önermeler arasında, böylesine kavramsal ölçekte zorunlu bir yanlışlık/çelişki de yoktur.[467]

Plantinga, mantıksal ve kavramsal zorunlulukların dışında, bir başka zorunluluk (zorunlu doğruluk/yanlışlık) türünden daha söz eder. Nedensel *(causal)* ya da doğal *(natural)* zorunluluk olarak isimlendirdiği bu ölçüte göre, bir önerme yukarıdaki örneklerde görüldüğü gibi mantıksal ya da kavramsal ölçekte zorunlu bir doğruluk/yanlışlık içermese de, pratikte ve realitede böylesi bir değer yargısını içerebilir. Mesela,

(16) 'Henry Kissinger Atlantik okyanusunu yüzerek geçti.'

önermesi bu türden bir önermedir. Bu önermenin yanlışlığı, mantıksal ya da kavramsal bir zorunluluktan kaynaklanmasa da, işin pratik içeriğinden ve gerçekleşmesinin olanaksızlığından kaynaklanmaktadır. Çünkü, insan-üstü bir varlık olunmadığı takdirde, böylesi bir mesafenin yüzerek geçilemeyeceği nedensel ve doğal bir zorunluluğun gereğidir ve, kötülük sorunun dayandığı önermeler arasında, böylesine nedensel ve doğal zorunluluktan kaynaklanan yanlışlığın olduğu da gösterilememektedir.[468]

Bu noktada devreye giren Mackie kötülük probleminin dayandığı önermeler arasında yukarıdaki örneklerde görüldüğü şekliyle, açık ya da formel; mantıksal ya da kavramsal; nedensel ya da doğal bir çelişki olmamakta birlikte, bu önermeler arasında üstü-örtük, zımnî, gizli *(implicit)* bir çelişme/tutarsızlık olabileceğini ifade eder ve şöyle devam eder: [469]

> Bununla birlikte, çelişki birden ortaya çıkmaz. Çelişkiyi gösterınek için kimi ek önermelere *(additional premises);* belki de iyilik, kötülük ve mutlak kudret terimleri ile bağlantılı kimi yarı-mantıksal hükümlere başvurmamız gerekmektedir. Bu ek önermeler şunlardır: iyilik kötülüğün zıddıdır; *iyi bir varlık yapabildiğince her an bir sekilde kötülüğü ortadan kaldırır* ve *mutlak kudret sahibi bir varlığın vapabileceği seylerin bir sınırı*

---

467 Plantinga, **GFE***,* s. 15.

468 Plantinga, **GFE***,* s. 15.

469 Mackie, "Evil and Omnipotence", s. 47. (Vurgular bize ait. *F.A.*)

> *yoktur*. Tüm bunlardan; mutlak kudret sahibi iyi bir varlığın kötülüğü bütünüyle ortadan kaldırması gerektiği, ve de mutlak kudret sahibi iyi bir varlık vardır önermesinin kötülük vardır önermesiyle uyuşmadığı sonuçları çıkarılmalıdır.

Mackie'nin kötülük probleminin dayandığı önermelerdeki çelişkiyi açığa çıkarabilmek için gerekli gördüğü ve yarı-mantıksal dediği ilave-önermeleri maddeleştirecek olursak şu önermeler ortaya çıkar:

(17) İyi bir varlık, yapabildiğince her an bir şekilde kötülüğü ortadan kaldırır.

(18) Mutlak kudret sahibi varlığın yapabileceği şeylerin sınırı yoktur.

Bu önermeleri kabul eden Plantinga, onların doğruluklarını tartışmaya geçmeden önce, kötülük karşısında, teistik Tanrı inancının tutarsız ve çelişik olduğunu kanıtlayabilmek için, Mackie'nin, bu ilave önermelerin *sadece doğru* olduğunu değil *zorunlu olarak doğru* olduğunu göstermesi gerektiğini söyler.[470]

Ardından bu önermelerin doğruluğunu tartışmaya açan Plantinga, ilkin, ikinci ek-öncülü, [(18) 'Mutlak kudret sahibi varlığın yapabileceği şeylerin bir sınırı yoktur.' önermesini] ele alır. Öncelikle 'mutlak kudret' olgusuna açıklık getirmek isteyen Plantinga, kare şeklinde bir daire veya evli bir bekar yaratması gibi şeylerin Tanrı'nın mutlak kudreti kapsamında değerlendirilemeyeceğini söyler ve tanrısal kudreti 'mantıksal olarak mümkün olan'la sınırlar. Plantinga'ya göre, Tanrı'nın mutlak anlamda güçlü ve iyi olduğunu kabul eden bir çok teolog ve teist filozof, onun dört köşeli bir daire yaratmasının veya aynı zamanda hem var, hem de yok olmasının mümkün olmadığını ve böylesi bir şeyi başarmanın da mutlak kudret kapsamında ele alınamayacağını kabul etmişlerdir.[471] Çünkü bunun sebebi, Tanrı'nın zayıf ve güçsüz olması değil, bu sözlerin, örneğin hem daire hem kare olan bir şekil yapmanın, anlamı olan bir şeyi tanımlamıyor olmasıdır. Sonuç olarak teknik bir anlatımla ifade edecek olursak, Plantinga, felsefe tarihinde bir çok büyük filozof ve teolog tarafından genel bir kabul gördüğü şekliyle, Tanrı'nın mutlak kudretini, mantıksal açıdan mümkün olanla ve yanlış olması zorunlu olan önermelerin doğru

---

[470] Plantinga, **GFE**, s. 17.

[471] Plantinga, **GFE**, s. 17.

olmasına neden ol(a)mamakla sınırlandırmıştır.[472] Yeri gelmişken, şu eklemeyi de yapmak gerekmektedir. Kanımızca, tanrısal mutlak kudretin nasıl anlaşılması gerektiği sorunu, Plantinga'nın da çok yerinde tesbitiyle, 'mantıksal olarak mümkün olan/olmayan' bağlamında ele alınması gerektiği gibi, 'ahlâkî açıdan uygun olan/olmayan' bağlamında da ele alınmalı ve, tanrısal özle bağdaşmayan ahlak-dışı olgular tanrısal kudret kapsamında değerlendirilmemelidir. İster teolog ister filozof olsun bir çok büyük düşünüre göre, yalan söylemek ve adaletsizlik yapmak gibi fiil ve durumlar tanrısal kudretin kapsamında olmakla, yani tanrısal bilgi, güç ve irade açısından bir sorun oluşturmamakla birlikte, özü gereği ahlak-dışı olması nedeniyle tanrısal kudret kapsamında ele alınmamalı ve bunları gerçekleştir(e)meme mutlak kudret açısından bir sorun oluşturmamalıdır. Plantinga'ya göre de, Tanrı'nın mutlak kudreti bu kapsamda ele alınmalı ve mantıksal açıdan mümkün ve makul olmayan şeyler onun mutlak kudreti ile ilişkilendirilmemelidir.[473] Yani, (18.) önermede ifade edilen Mutlak Kudret'in yapabileceğinin sınırlarının olmayışı ancak mantıksal açıdan mümkün ve ahlâkî açıdan da uygun olanla sınırlandırılmalı ve bunların dışındaki

---

[472] Plantinga, **GFE**, s. 17.

[473] Thomas Aquinas (1224- 1274)'dan beri bilinmektedir ki, ancak mantıksal olarak mümkün olan şeyler Tanrı'nın gücü dahilinde değerlendirilebilirler. Yani yuvarlak bir üçgen yaratmak veya 1 ile 2'nin toplamını 17 yapmak gibi şeyler mantıksal olarak mümkün olmadığı için, bunları başarmak Tanrı'nın gücünü göstermeyeceği gibi, başaramamak da Tanrı'nın güçsüzlüğünün bir işareti olamaz. Mantıksal olarak mümkün olmayan şeyler Tanrı'nın gücü kapsamında değerlendirilemediği gibi, aynı şekilde Tanrı'nın kendi doğasına aykırı olan ahlâki zafiyetler vb. de Tanrı'nın gücü kapsamında ele alınamazlar. Bu bağlamda, mesela Tanrı'nın 'insanları aldatması' veya 'verdiği sözü tutmaması' gibi ahlâki bozukluklar Tanrı'nın gücü kapsamında ele alınamazlar. Sonuç olarak Tanrı'nın gücü ile kastedilen mantıksal olarak mümkün ve Tanrı'nın kendi doğasına uygun olan ahlâki eylemleri gerçekleştirebilme güç ve yeterliliğidir. (Ormsby, **İslam düşüncesinde 'İlahi Adalet' Sorunu**, s. 18; Peterson ve arkadaşları, **Reason and Religious Belief**, s. 56 vd.) Bize de öyle geliyor ki, hem özgür hem de sürekli olarak doğru olanı tercih ve icra eden varlıklar yaratmak mantıksal olarak ve kendi içerisinde mümkün olsa bile, bu Tanrı için mümkün değildir. Bu nokta Plantinga'nın özgür irade mantığının tam ve doğru anlaşılması ile ilgilidir. Yukarıda da değindiğimiz gibi özgürlük, Plantinga'ya göre bir kişinin bir eylemi yapma veya yapmama konusunda tam bir güç ve yetki sahip olmasıdır ve bu güç ve yetki de Tanrı tarafından değil o kişi tarafından belirlenmelidir. Ayrıca burada belki de mutlak kudret ile irade arasında bir ayrıma gitmek sanırız konuyu daha anlaşılır kılacaktır. Mutlak kudret ile 'her-şeye-güç-yetirebilme'nin anlaşıldığını kabul etsek bile, bir de dikkate almamız gereken tanrısal bir mutlak irade söz konusudur. Belki ilk bakışta, mutlak kudret ile insani özgürlüğün çeliştiğini ve çatıştığını düşünebiliriz. Fakat devreye mutlak iradeyi sokar ve Tanrı insanlara özgür bir irade vermeyi irade ederek, mutlak kudretini tam anlamıyla kullanmamayı murat etmiştir diyebiliriz. Dolayısıyla Tanrı'nın kudretinin özünde mutlak olduğunu kabul etmekle birlikte, bu kudretin aktif anlamda kullanımının onun yine mutlak iradesi tarafından sınırlandınlabileceğini düşünmek sanırız daha tutarlı ve daha problemsiz bir çözüm önerisidir.

şeyler mutlak kudret kapsamında değerlendirilmemelidir. Sonuç olarak, söz konusu sınırlamadan hareketle, Plantinga'ya göre, 18. önerme, (18a) 'Mutlak Kudret sahibi varlığın yapabileceği şeylerin mantıksal olmayan sınırları yoktur.' şeklinde revize edilmelidir.

(18.) önermede geçen mutlak kudret nitelemesine bu şekilde açıklık getiren Plantinga, daha sonra Mackie'nin diğer ek-öncülü olan (17.) önermeyi, ['İyi bir varlık yapabildiğince, her an bir şekilde kötülüğü ortadan kaldırır.' önermesini] ele alır. Acaba bu önerme zorunlu olarak doğru mudur? İyi bir varlığın kötülükleri elimine edebilmesi için, kötülüklerin o mutlak varlığın gücü ve bilgisi dahilinde olması gerektiğini düşünen Plantinga, sıkıntı içerisinde olan bir arkadaşımızın bu durumundan haberdar olmamamız nedeniyle bizim ona yardım edememiş olabileceğimizi örnek vererek, bizim ona bu gerekçeden dolayı yardım edememiş olmamız nedeniyle, bizim ne iyi niyetimizden, ne de o sıkıntıyı ortadan kaldırmaya yetecek gücümüzden kuşku duyulamayacağını söyler ve Mackie'nin birinci ek-öncülüne 'bilgi'nin de dahil edilerek onun yeniden kurulması gerektiğini düşünür. 'Bilgi'nin de dahil edildiği Mackie'nin birinci ek-öncülü Plantinga tarafından yeniden şu şekilde kurulur:

(17a) 'İyi bir varlık daima, bilgisi dahilinde olan ve elimine edebildiği her türlü kötülüğü ortadan kaldırır.'[474]

Peki revize edilmiş bu önerme zorunlu olarak doğru mudur? Öye görünüyor ki, Plantinga'ya göre, bu önermenin doğruluğu da zorunlu değildir. Plantinga sıkıntıda olan iki arkadaşımızdan örnek vererek revize edilmiş bu önermenin zorunlu olarak doğru olmadığını göstermeye çalışır: "Farz ediniz ki, arkadaşınız Paul yalnız başına, zor durumda ve size ihtiyacı var. Biliyorsunuz ki, aynı şekilde bir başka arkadaşınız da ters istikamette beş mil uzaklıkta benzer şekilde zor durumda. Yine farzedin ki, siz onlardan ancak birisini kurtarabileceksiniz, ikisini birden kurtarabilme imkanınız yok. Şimdi sizin bu iki arkadaşınızın durumundan haberdar olmakla birlikte onları kurtaramamanız sizin iyilikten yoksun olduğunuz anlamına gelmemelidir. Bu nedenle (17a) yanlıştır."[475] der. Yine Plantinga, ağrısının

---

474 Plantinga, **GFE**, s. 18.

475 Plantinga, **GFE**, s. 18.

dindirilmesi için bacağının kesilmesi zorunlu olan bir hastanın durumunu örnek vererek, hekimin iyiliğini ve kudretini tartışma konusu eder ve daha büyük bir kötülüğü önlemek için ondan daha küçük olan bir kötülüğe izin verilmesinin "iyilik" sıfatı ile uyuşabileceğini, veya benzer bir şekilde, daha büyük bir kötülüğe neden olmamak için kimi durumlarda bazı kötülüklere zorunlu olarak izin verilebileceğini ileri sürerek, (17a) önermesinin zorunlu olarak doğru olamayacağını kanıtlamaya çalışır.[476]

Plantinga (17a.) önermesini bir daha gözden geçirir ve ona yeni ve son şeklini verir:

(17b) 'İyi bir varlık, bilgisi dahilinde olan ve daha büyük bir kötülüğe neden olmaksızın veya daha büyük bir iyiliği elimine etmeksizin ortadan kaldırabileceği her türlü kötülüğü yok eder.'

Acaba iyi bir kişinin bildiği ve daha büyük bir kötülüğe neden olmaksızın veya daha büyük bir iyiliği elimine etmeksizin ortadan kaldırabileceği bütün kötülükleri ortadan kaldırmaması nedeniyle onun iyiliğinden kuşkuya düşülebilir mi? Plantinga yine bu noktada bir dağcılık örneğine müracaat eder. "Siz bir dağcısınız ve yerden 125 feet yükseklikte Grand Teton'un kuzey yüzeyindesiniz. Curt ve Bob isminde iki dağcı ile karşılaşıyorsunuz ve onlar, sizle karşılaştıklarında sigaralarını yakmak için iplerini çözüyorlar, iplerini çözer çözmez de düşüyorlar. Şiddetli ve tehlikeli bir fırtına da gelmek üzere. Sizin dağcılardan sadece birisini kurtaracak ve fırtınaya yakalanmadan geri dönebilecek vaktiniz var. Eğer, ikisini birden kurtarmaya kalkarsanız sizin ve yaralı dağcıların, öldürücü olan fırtınaya yakalanma ihtimali var. Bu durumda siz, daha büyük bir kötülüğe neden olmaksızın veya daha büyük bir iyiliği elimine etmeksizin, kötülüğün herhangi birisini elimine edebilirsiniz. (Yani dağcılardan birisini kurtarabilirsiniz.) Fakat kötülüğün her ikisini birden elimine edemezsiniz... Burada verilen kötülük türlerinin her ikisini birden elimine edememeniz nedeniyle de siz başarısızlıkla suçlanamazsınız."[477]

Görüldüğü gibi, Plantinga'ya göre ne (17a), ne (17b) zorunlu olarak doğru kabul edilebilir, ne de Mackie'nin teklif ettiği ek-önermelerle ilişkilendirildiğinde *A*

---

476 Plantinga, **GFE**, s. 19, 20; krş.; Plantinga, **GOM**, s. 118.

477 Plantinga, **GFE**, s. 20.

önermeler setinin tutarsızlığı gösterilebilir. Plantinga her ne kadar, "verilen örneklerin (17a) ve (17b)'nin zorunlu olarak doğru olmadığını ve bu nedenle de, *A* önermeler setinin gizli bir çelişki içerdiğinin kanıtlanamadığını" ileri sürse de, bize öyle geliyor ki, (17b)de ifade edilen önermenin zorunlu olarak doğru olmadığını kanıtlamak için verdiği örnek, önermeyi tam olarak yanlışlamamaktadır. Çünkü, verilen örnekte de görüldüğü gibi, sizin iki kötülüğün ikisini de birden elimine edememeniz sizin iyi birisi olmadığınızı göstermediği gibi, daha büyük bir iyiliği elimine etmeden veya daha büyük bir kötülüğe neden olmadan elimine edebileceğiniz her kötülüğü elimine etmemiş olmanızın geçerli ve makul bir nedenini de vermemektedir. Ayrıca Mackie'ye göre, karşılıklı sunulan örnekler, Tanrı gibi mutlak anlamda güç ve mutlak bilgi sahibi bir varlık ile doğrudan ilişkili gibi görünmemektedir. Yani, kadir-i mutlak ve âlim bir Tanrı ile bilgisi ve kudreti sınırlı ve koşullu olan insan arasındaki özsel ayırımlardan dolayı, Plantinga'nın vermiş olduğu örnekler sorunu tam olarak çözemiyor gibi görünmektedir. Şayet ateolog, Mackie'nin de dediği gibi, mutlak anlamda güçlülük ve mutlak anlamda bilgililik özelliklerini (17). öncüle katarsa, muhtemelen daha başarılı olabilir: Bu durumda (17). öncül şu şekilde kurulabilir:

(17c) Her-şeye-gücü-yeten, her-şeyi-bilen ve iyi bir varlık elimine edebildiği her kötülüğü elimine eder.

(17c) ve (18a) önermeleri de *A* önermeler setine eklendiğinde, teistik önermeler setinin alacağı şekil şöyle olur:

(1) Tanrı her-şeye-gücü- yetendir.

(2) Tanrı tamamen iyidir.

(2')Tanrı her-şeyi-bilendir.

(3) Kötülük vardır.

(17c) 'Her-şeye-gücü-yeten ve her-şeyi-bilen iyi bir varlık elimine edebildiği her kötülüğü elimine eder' ve,

(18a) ‘Her-şeye-gücü-yeten varlığın yapabileceklerinin mantıksal olmayan sınırları yoktur’[478]

Daha da anlaşılır bir hale getirmek için, (1.), (2.), ve (2’.) önermeleri birleştirerek, tek bir önerme formuda ifade edecek olursak, (19.) ‘Tanrı, herşeye gücü yeten, herşeyi bilen ve tamamen iyidir.’ şeklinde bir önermeye ulaşabiliriz.

Şimdi son şekline ulaştığımız ve *A’* olarak isimlendirdiğimiz önermeler setini aşağıdaki gibi kurabiliriz.

(3) Kötülük vardır.

(19) ‘Tanrı, herşeye gücü yeten, herşeyi bilen ve tamamen iyidir.’

(17c) ‘Her-şeye-gücü-yeten ve her-şeyi-bilen iyi bir varlık elimine edebildiği her kötülüğü elimine eder.’

(18a) ‘Her-şeye-gücü-yeten varlığın yapabileceklerinin mantıksal olmayan sınırları yoktur.’

Şimdi son şekline ulaştığımız ve *A’* olarak isimlendirdiğimiz önermeler seti, Plantinga’ya göre, çelişik veya tutarsız ise, bu setin her hangi üç önermesini aldığımızda, temel mantık kurallarına göre, geriye kalan dördüncü önermenin değillemesine/inkarına ulaşmamız gerekir. Mesela, (19), (17c) ve (18a) önermeleri alındığında bunların (3.) önermenin değillemesini, yani (3’) ‘Kötülük yoktur’u zorunlu kılması gerekmektedir. Görüldüğü gibi, böyle bir gereklilik oluşmamaktadır. Sonuç olarak, Mackie’nin, sete eklendiği takdirde kötülük sorununun dayandığı önermeler arasındaki mantıksal çelişkiyi ortaya çıkaracağını iddia ettiği ne (17c) önermesi, ne de (18a) önermesi kötülük probleminin dayandığı önermeler arasında bir çelişki ve tutarsızlık olduğunu gösterme konusunda başarılı değildir.

Açıktır ki, kötülük probleminin dayandığı önermeler arasında bir çelişkinin ve tutarsızlığın olduğunu göstermek için ateoloğun yapması gereken şey, Plantinga’ya göre, (20) ‘Eğer Tanrı her-şeye-gücü-yeten ve her-şeyi-bilen ise, o her durumda her türlü kötülüğü elimine eder’ şeklindeki bir önermenin doğruluğunu kanıtlamaktır. Bu önermenin tutarlılığını ve doğruluğunu tartışmaya açan Plantinga

---

[478] Plantinga, **GFE**, s. 21.

onun doğru olmadığını ileri sürer. "Bu önerme gerçekten zorunlu olarak doğru mudur?"[479] diye soran Plantinga işe, bu sorunun doğru cevabını bulabilmemiz için, her-şeye-gücü-yeten-varlığın, daha büyük bir iyiliği elimine etmeden veya daha büyük bir kötülüğe zorunlu olarak sebebiyet vermeden elimine edemeyeceği kötülük durumlarının olup/olmadığını sormamız gerektiğini söyleyerek başlar. Yani diğer bir deyişle, kötülük ile yakından ilişkili ve ondan ayrılması imkansız olan ve o kötülüğe izin vermeksizin ulaşılması mümkün olmayan bir takım iyiliklerin veya, elimine edilmesi durumunda kendisinden daha büyük kötülük durumlarına zorunlu olarak neden olacak kimi kötülük durumlarının olup olmadığı sorusuna verilecek cevap, yukarıdaki önermenin doğruluğunu veya yanlışlığını belirleyecektir. Plantinga'nın kendisinin sorduğu bu soruya yine kendisinin verdiği cevap "evet"tir.[480] Yani, gündelik yaşantımızda, bir kötülüğe müsaade etmeden ulaşılamayacak olan bir takım iyilik türleri vardır ki, her-şeye- gücü-yeten-varlık bile kötülüğe izin vermeksizin o iyiliğe ulaşamaz. Bunun örnekleri de çok fazladır. Mesela, belli bazı yaratıcı etik kahramanlıklar gösteren insanların olması için bir takım acı ve felaketlerin olmasının zorunlu olması gibi. Böylesi bir durumda kötü olarak nitelenen olaylar yine kötü olarak kalmakla birlikte olaya bütüncül bakıldığında onların aslında iyi oldukları, veya en azından daha büyük bir iyiliğe hizmet ettikleri söylenebilir. Yani bir iyiliğin elde edilebilmesi için bir miktar kötülük zorunlu olarak var olmak durumundadır.[481] Bu durumda Plantinga tarafından gözden geçirilmiş olan Mackie'nin ateistik argümantasyonunun temel önermesinin [(20.) önermenin] zorunlu olarak doğru olmadığı anlaşılmaktadır.[482]

Böylece kötülük probleminin dayandığı temel önemeler arasında bir tutarsızlığın ve çelişkinin gösteriIemediğini ortaya koyan Plantinga, daha sonra bu önermeler arasında -var olduğunu iddia ettiği- tutarlılığın/çelişkisizliğin gösterilip-gösterilemeyeceğini araştırmaya başlar.[483]

---

[479] Plantinga, **GFE**, s. 22.

[480] Plantinga, **GFE**, s. 23.

[481] Plantinga, **GFE**, s. 23.

[482] Plantinga, **GFE**, s. 23.

[483] Plantinga, **GFE**, s. 23, 24.

Mackie'nin ek-öncülleri hariç tutulduğunda, ya da en yalın haliyle ifade edildiğinde, problemin temelde, (19) 'Tanrı her-şeye-gücü-yeten, her-şeyi-bilen ve tamamen iyidir' ve (3) 'Kötülük vardır' şeklindeki iki önermeye dayandığı ifade edilebilir. Bu önermeler arasında bir çelişkinin olmadığını gösteren Plantinga, bir adım daha öteye giderek, söz konusu önermeler arasında bir tutarlılığın ve uyumun olup-olmadığını araştırmaya koyulur. Plantinga'ya göre, bu iki önerme arasında bir tutarlılık vardır ve bu da gösterilebilir. Ona göre, bir kimse bu tutarlılığı, teknik bir söyleyişle ifade edecek olursak, p önermesi ile tutarlı ve onunla birleştirildiğinde q önermesini gerektiren ve doğru olduğu da kanıtlanabilen bir r önermesi bularak, yapabilir.[484] Biraz açacak olursak, bu uyum Plantinga'ya göre, (19.) önerme ile tutarlı ve (19.) önerme ile birlikte bulunduğunda (3.) önermeyi gerektiren yeni bir önerme bulunarak yapılabilir. Bu önerme de Plantinga'ya göre,

(21) 'Tanrı kötülük içeren bir dünya yaratabilir ve bunun için de iyi bir nedeni vardır' önermesidir.[485]

İşte burada şayet (21.) önermenin (19.) ile tutarlı olduğu kanıtlanabilirse, bu aynı zamanda (19.) önerme ile (3.) önermenin de tutarlı olduğu sonucunu doğurur. Bu yeni önermede düğüm noktasını teşkil eden kavram 'iyi bir neden' kavramıdır. Teistik tanrısal öz dikkate alındığında, kötülüğün 'nedeni' ve bunun da Tanrı'ya yakışır olanı ancak 'iyi' olanıdır. Böyle iyi bir neden gösterilebilirse, tutarlılık gösterilmiş olacaktır. Plantinga'ya göre, özgürce davranarak hem doğru hem de yanlış eylemlerde bulunan varlıkları içeren bir dünya, özgürlükleri alınmış birer otomat olarak daima iyi davranışlarda bulunan varlıkları içeren bir dünyadan daha değerli ve daha iyidir.[486]

Bir kişi, Plantinga'ya göre, bunu, yani özgürce davranarak hem doğru hem de yanlış eylemlerde bulunan varlıkları içeren bir dünyanın, özgürlüklerden yoksun birer otomat olarak daima iyi davranışlarda bulunan varlıkları içeren bir dünyadan daha değerli olduğunu, dolayısıyla (21.) önermenin de doğru olduğunu kanıtlamaya en azından şu iki farklı yolla yönelebilir. İlki "iyi bir neden"in ne olduğunun

---

484 Plantinga, **The Nature of Necessity**, s. 165.

485 Plantinga, **GFE**, s. 26.

486 Plantinga, **GOM**, s. 132.

belirlenmesi, ikincisi ise, "iyi bir neden"in var olmasının *mümkün olduğunun gösterilmesi.*[487] Bunlardan ilki, yani iyi bir nedenin ne olduğunun kanıtlanmaya çalışılması daha önceden de ifade ettiğimiz gibi, teodise üretmek anlamına gelmektedir. İkincisi ise, Tanrı'nın kötülüklere izin vermekte iyi bir nedeninin olmasının imkanı üzerinde duran ve bunu kötülük probleminin dayandığı önermeler setinin tutarlılığını kanıtlamak için yeterli gören 'savunma'dır. Yani, teodiseci *(theodicist)* teodisesini, kötülük probleminin dayandığı önermeler setinde, (19.) önerme ile tutarlı ve onunla birleştirildiğinde (3.) önermeyi gerektiren ve doğru olduğunu da iddia ettiği yeni bir öncül bularak yapar. Savunmacı ise, (19.) önerme ile tutarlı ve (19.) önerme ile birleştirildiğinde (3.) önermeyi gerektiren yeni bir öncül ile işe koyulur; fakat o teodiseci gibi bu öncülün doğru olduğunu iddia etmez ve ispata da çalışmaz, sadece doğru olma imkanını yeterli görür.[488] Plantinga, mümkün olduğu takdirde teodisenin daha tatmin edici olduğunu kabul etmekle birlikte, teistlerin ihtiyaç duydukları asıl şeyin öncelikli olarak, iyi bir nedenin ne olduğunun belirlenerek teodise yapılması değil, sadece bu iyi nedenin varlığının mümkün olduğunun kanıtlanarak savunma yapılması olduğunu söyler.[489]

Özgür irade savunmasının ana amacı Tanrı'nın bir takım kötülüklere izin vermeden kimi iyiliklere imkan veremeyeceğini göstermektir. Özgür irade savunmasına göre, Tanrı bir takım iyilikleri oluşturabilmek için bazı kötülüklere izin vermek durumundadır. Öyle iyilikler vardır ki, bir kötülüğü içlerinde barındırırlar ve o kötülüğün oluşmasına izin vermeden o iyiliğin gerçekleşmesi imkansızdır ve bu, Tanrı söz konusu olduğunda da böyledir. Özgür irade savunmasının kalbi, Tanrı'nın ahlâki kötülük içeren bir dünya yaratmaksızın ahlâki iyilik içeren bir dünya yaratma imkanının olamaması üzerinde durmaktadır.[490]

Özgür irade savunması, başka diğer bütün şartlar eşit olduğu takdirde, önemli ölçüde özgür, ve kötü eylemlerden çok iyi eylemleri gerçekleştiren yaratıkların bulunduğu bir dünyanın, hiç özgür olmayan varlıklardan müteşekkil bir dünyadan daha değerli olduğu düşüncesini temel alır. Tanrı'nın özgür yaratıklar

---

487 Plantinga, **GFE***,* s. 24, 25.

488 Plantinga, **GFE**, s. 28.

489 Plantinga, **GFE***,* s. 27, 28.

490 Plantinga, **GFE**, s. 31; Plantinga, **The Nature of Necessity**, s. 167.

yaratabileceğini fakat, onların sadece doğru olanı yapmalarına neden olamayacağını veya onları determine edemeyeceğini, aksi durumda, o yaratıkların da bu duruma rağmen önemli ölçüde özgür olarak kabul edilemeyeceklerini ve onların doğru olanı özgürce yapamayacaklarını söyleyen özgür irade savunması, Tanrı'nın ahlâki iyilikler yapma imkanına sahip canlılar yaratabilmek için, ahlâki kötülükler yapma imkanına sahip canlılar yaratmak durumunda olduğunu söyler.[491] Ve Tanrı bu varlıklara bir taraftan kötülük yapma özgürlüğü verip diğer taraftan da onların kötülükleri yapmalarına engel olamaz. Yani Tanrı hem özgürce eylemlerde bulunarak ahlâki kötülükleri de yapma imkanına sahip varlıklar yaratıp, hem de onları bu imkandan mahrum bırakarak pratikte hiç kötülük yapmamalarına neden olamaz.[492] Bu özgür yaratıkların bir kısmı, özgürlüklerini kullanırken yanlış yola sapmıştır, ve ahlâki kötülüğün kaynağı da budur. Bununla birlikte, özgür yaratıkların bazen yanlış yola sapıyor olmaları, ne Tanrı'nın her-şeye-gücü-yeten *(omnipotence)* olmasına ne de iyiliğine *(goodness)* karşı sayılabilir. Çünkü Tanrı ahlâki kötülüğe ancak ahlâki iyilik imkanını ortadan kaldırarak engel olabilirdi.[493]

III. b. Bağdaşırcı ve Bağdaşmazcı Özgürlük Anlayışları

Plantinga'nın yukarıda ifade edilen özgür irade savunması farklı açılardan çeşitli eleştirilere tabi tutulmuştur. Bu eleştirilerin, temelde nedensel determinizm *(causal determinism)* ile özgürlük *(freedoom)* arasındaki ilişki üzerine kurulu olduğu söylenebilir. Daha açık bir söyleyişle, bu eleştiriler Plantinga'nın tanrısal mutlak kudret ile insânî özgürlük arasında kurmuş olduğu ilişki üzerinde yoğunlaşmaktadır.[494] Dolayısıyla da gerek eleştiriler gerekse eleştirilere verilen yanıtlar, bir yönüyle kişinin özgürlük ve determinizm ilişkisine dair felsefî, diğer

---

491 Plantinga, **GFE**, s. 30; Plantinga, **GOM**, s. 132; Plantinga, **The Nature of Necessity**, s. 167.

492 Plantinga, **GOM**, s. 132¸ Plantinga, **The Nature of Necessity**, s. 167.

493 Plantinga, **GFE**, s. 30; Plantinga, **GOM**, s. 132; Plantinga, **The Nature of Necessity**, s. 167

494 Wesley Morriston, "Is God 'Significantly Free?'", **Faith and Philosophy**, (2/3), 1985, s. 257-263; Mackie, "Evil and Omnipotence", s. 56 vd.; Robert J. Richman, "Plantinga, God, and (Yet) Other Minds", **Australasion Journal for Philosophy**, (50/1), no: 1, May, 1972, s. 47 vd.; Anthony Flew, "Divine Omnipotence and Human Freedom", **New Essays in Philosophical Theology**, Ed. A. Flew, A. MacIntry, SCM Press, London, 1955, ss. 144-169; McCloskey, 'God and Evil', **God and Evil: Readings on The Theological Problem of Evil**, ed. Nelson Pike, New Jersey: Prentice Hall., 1964, s. 80 vd.; Philip W. Benett, "Evil, God, and The Free Will Defense", **Australasion Journal for Philosophy**, (51/1) May, 1973, s. 47, 48.

yönüyle de, kişinin tanrısal kudret ve kader ilişkisine dair teolojik yaklaşımlarına göre değişiklik arz etmek durumundadır.[495]

Mackie, McCloskey ve Flew gibi bağdaşırcı *(compatibilist)* özgürlük anlayışını savunanlar, hem insâni özgürlüğü hem de tanrısal kudreti Plantinga'dan farklı anlamaktadırlar. Şöyle ki, onlara göre determinizm ile özgür irade bağdaşabilir ve Tanrı, hem eylemleri tanrısal kudret tarafından determine edilmiş, hem de özgür iradeleriyle dâima doğru olanı yapan varlıklar yaratabilirdi. Bunda da mantıksal bir tutarsızlık yoktur. Onlara göre, bir eylem ancak ve ancak doğru bir nedenle, yani hem bizim olan hem de ağırlıklı olarak bizim doğamızı yansıtan istek ve niyetler nedeniyle yapılmışsa özgürdür. Bu Poidevin'in deyimiyle, "negatif özgürlük

---

[495] Ahlâki kötülükler bağlamında insanın özgürlüğüne ve Tanrı'nın mutlak kudretine dayalı tartışmalar İslam düşünce tarihinde de yapılmış ve ahlâki kötülükler Mutezile ve onlar gibi düşünenler hariç, çoğu İslam kelamcıları tarafından ilahi sıfatlarla ilişkilendirilmiş ve Allah'ın takdiri, iradesi ve kudreti üçgeninde bir temele oturtulmaya çalışılmıştır. İnsanın iradesini pasif ve atıl değil, ontolojik bir gerçekliğe sahip fonksiyonel bir irade olarak kabul eden Mutezililer, insanın sorumluluğunu sağlam bir temele oturtmanın tek çaresinin, onun fiillerini tamamen kendi iradesiyle yaptığının kabul edilmesi olduğunu ileri sürerler. Ayrıca onlar insana ayırdıklan bu bağımsız alanın, Allah'ın kudretinde hiçbir eksikliğe yol açmayacağını, çünkü insanın eylemlerine ilişkin ilahi iradenin dileme değil emir anlamında olduğunu ileri sürerler. Bu bakımdan insandan kaynaklanan kötülüklerin ne ilahi iradeyle ne de ilahi kudretle ilintilendirilmesi mümkün değildir. Eş'arilere göre ise, insan kendi fiillerini kendisi kesbeder. Allah da onun bu kesbini irade eder ve yaratır. Burada insanın sorumluluğunu gerektiren şey, muhtemelen onun kesbinin ilahi irade ve kudretten önce olmasıdır. Ancak bu özelliğin, ilahi irade ve kudretin kapsamı içinde mi yoksa dışında mı olduğu konusunda pek bir açıklık yoktur. Nitekim Mutezile, Eş'arilerin kesbini ilahi irade ve kudretin kapsamı içerisinde gördüğü için onları Cebriyye kategorisinde değerlendirir. Ancak Eş'ariler kesbin kula ait olduğunu açıkca söylemeseler de, insanın fiillerinden sırf bu yüzden sorumlu olduğunu kesin bir dille vurgulamak suretiyle kesbin kula ait olduğunu ima etmiş olmaktadırlar. Bunda da onların en güçlü dayanakları, Allah'ın öncesiz ilmiyle insanın nasıl davranacaksa öyle davranacağını bilmesidir. Maturidilere göre ise, insani irade, aynı Mutezililer de olduğu gibi ontolojik olarak fonksiyonel bir iradedir ve insanın bir eyleme ilişkin kararı tamamen kendisine ait olduğu için bu karar ilahi irade ve kudretin kapsamı dışındadır. Mutezile ahlâki kötülüğü büyük ölçüde insan iradesi ile açıklarken, fiziksel kötülüğü de, bu dünyada insanların yararına olacak ve ahirette de telafi edilecek şekilde Allah tarafından gönderilmiş bir imtihan olarak görür. Mutezileye karşı bir reaksiyonu temsil eden Eş'arilik ise, vurguyu insan iradesi ve nedenseIlikten çok Tanrı'nın mutlak iradesi ve kudreti üzerine yapmışlardır. Maturidilik ise, Mutezile ile Eş'arilik arasında orta yolu bulmaya çalışmış ve İlahi irade ve kudret ile insani irade ve kudreti uzlaştırmaya çalışmıştır. Görüldüğü gibi, aralarındaki bütün farklılıklara rağmen, gerek Mutezile gerekse Eş'ari ve Maturidi kelamcıları ilahi irade ve kudretin karşısında bireye cüz'i ve kısmi de olsa bir irade ve kudret hakkı tanıyarak, bir özgürlük vermiş ve onu yapıp etmelerinden sorumlu tutmuştur. Ehli Sünneti oluşturan üç büyük kelam ekolü, insanı, bütünüyle ilahi iradenin güdümünde olan mekanik ve otomat bir varlık değil, tam aksine; içerisindeki potansiyelleri gerçekleştirme güç ve imkanına sahip özgür birer varlık olarak kabul etmişlerdir. Geniş bilgi için bkz. Metin Özdemir, **İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi**, Furkan Kitaplığı Yayınları, İstanbul, 2001, ss. 209-223.

anlayışıdır" ve burada özgürlük 'kısıtlama yokluğu olarak anlaşılabilir.[496] Plantinga ise onlardan farklı düşünerek, özgürlüğün determinizmin hiçbir şekliyle uyuşmayacağını söyler. Ona göre, özgür irade ile neyin kastedildiği, ana hatlarıyla çizilecek olursa, bununla, bir kişinin bir eylemi yapma ve yapmama konusundaki tam bir tercih hakkına sahip oluşunun anlaşıldığı söylenebilir. Eylem öncesindeki koşulların ve/veya nedensel yasaların o eylemin gerçekleşmesini veya gerçekleşmemesini belirlememesi demektir.[497] David Basinger'ın ifadeleriyle, "bir kimsenin bir eylem karşısında özgür olduğunu söylemek, o eylemi yapmanın ya da yapmamanın sadece ve tamamen o kimsenin gücü ve yetkisi altında olduğunu söylemektir."[498] Bu, Harry G. Frankfurt'a göre, ahlâkî otonomimizin ve sorumluluğumuzun da zorunlu nedenidir. Onun ifadeleriyle, "bir kimse [bir durumda] yaptığının tam tersini de yapabilecekse, o kimse söz konusu eylemini özgürce yapmış ve dolayısıyla da ahlâkî olarak sorumludur."[499]

Bize de öyle geliyor ki, evren sadece Tanrı'nın önceden programlamasının bir sonucu olmayan sâhiden ahlâki eylemler ve kararlar biçiminde her hangi bir yenilik getirecekse, daha radikal anlamda, seçimimizi yaptığımız koşullarla tıpa tıp aynı koşullarda bile, başka türlü yapmayı seçebilir olmamız anlamında özgür olmalıyız. Bu da özgürlük ile determinizmin uyuşmadığı anlamına gelir. Her şeyden önce, insanın hem özgür, hem de sürekli olarak iyi olanı tercih ve icra etmesi, hem empirik bir içerikten yoksundur, hem de insanın sürekli olarak iyiyi yapması, insanda kötülüğe karşı bir eğilimin, yani yatkınlığın olmaması anlamına gelir. Eğer insan bir iyiliği seçiyorsa, onu kötülüğe olan yatkınlığına rağmen seçiyor ve onun ahlâki değeri de buradan geliyor demektir. İnsanın sürekli olarak doğru ve iyi olanı seçmesi demek ise, artık onda her hangi bir yatkınlığın olmaması anlamına gelir. Swinburne'nün de dediği gibi, "insanlara özgür irade veren bir Tanrı zorunlu olarak bu olasılığı meydana getirir ve kötülüğün meydana gelip-gelmemesini kendi kontrolü dışında tutar. Tanrı'nın bize böyle özgür bir irade vermesi ve bizim onu daima doğru

---

496 Poidevin, **Atheizm: İnanma ve İnanmama Üzerine Bir Tartışma**, s. 147.

497 Plantinga, **GFE**, s. 29; Plantinga, **The Nature of Necessity**, s. 165, 166.

498 David Basinger, "Divine Omniscience and Human Freedom: 'A Middle Knowledge' Perspective", **Faith and Philosophy**, (1/3), 1984, s. 291

499 Hanry G. Frankfurt, "Alternative Possibilities and Moral Responsibilty", **The Journal for Philosophy**, (66), 1969, s. 829.

bir biçimde kullanmamızı sağlaması, mantıksal olarak olası değildir –yani, bunu düşünmek kendi içinde çelişki olurdu."[500] Tanrı'dan hem tam anlamıyla özgür, hem de sürekli olarak iyi olanı yapan insanlar yaratmasını beklemek, Peter Vardy'e göre, onun kare şeklinde bir dikdörtgen yaratmasını beklemek kadar anlamsız ve mantık dışıdır.[501] Plantinga'ya göre de, Tanrı'nın, mutlak kudretinin bir gereği olarak sürekli doğruyu yapacak özgür insanlar yaratabileceği sonucuna ulaşmak sanıldığı kadar kolay değildir. Onun ifadesiyle, "Tanrı –tam anlamıyla- özgür yaratıklar yaratabilir; ancak onların sadece ve sürekli doğruyu yapmalarına *neden* olamaz, *determine* edemez. Eğer öyle yapsaydı, bu yaratıklar önemli ölçüde özgür olamayacakları gibi, yaptıkları işi de tam anlamıyla özgürce yapmış olmazlardı"[502] "Zira, Tanrı sürekli olarak doğruyu yapacak insanlar yaratırsa, bu durumda insanlar, yapacakları her doğruyu özgür olarak yapamazlar"[503] tıpkı düğmesine basılınca verilen komutu yerine getiren robot konumuna düşerlerdi. Peter Vardy de bu konuda, "Tanrı mutlak kudret sahibidir ve istese idi [yeryüzündeki] bütün acı ve kötülüğü *engelleyebilirdi,* ancak bunun için insanların özgürlüğünü ellerinden alması gerekirdi. Oysa bazan kötü sonuçlar doğursa da insana özgürlüğün verilmesi, elinden özgürlüğü alınarak programlanmış bir robota dönüştürülmesinden daha iyi ve daha değerlidir."[504] demektedir. Martin Davies de, Tanrı'nın iyiliğine vurgu yaparak, Plantinga'yı destekler nitelikte şunları söylemektedir: "Eğer insanlar hem özgürce davranabilecek, hem de eylemleri determine edilmiş olmasına rağmen yaptıklarından sorumlu tutulabilecek olsalardı, [herşeye-gücü-yeten ve de mutlak anlamda iyi olan] Tanrı böyle insanlarla dolu bir dünyayı neden yaratmasındı ki?"[505] Kanımızca, böyle bir çelişkinin Tanrı'nın mutlak kudreti kapsamında ele alınması ve buradan hareket edilerek, Tanrı'nın sınırlı bir kudrete sahip olduğunun iddia edilmesi de yanlıştır. Özgür irade savunucuları ile eleştirmenlerinin özgürlük ve tanrısal mutlak kudrete

---

500 Swinburne, **Tanrı Var Mı?,** s. 87.

501 Vardy, **The Puzzle of Evil**, s. 45.

502 Plantinga, **The Nature of Necessity**, s. 166, 167.

503 Plantinga, **GOM**, s. 138.

504 Vardy, **The Puzzle of Evil**, s. 38.

505 Martin Davies, "Determinism and Evil", **Australasion Journal for Philosophy**, (58), 1980, s. 121.

ilişkin yaklaşımlarını genel bir özet halinde verdikten sonra, konuyla ilgili tartışmalara daha detaylı olarak bakabiliriz.

Özgür irade savunmasını eleştirenlerden Flew'ya göre, bir eylemin hem özgür bir seçimin sonucu olduğunu, hem de nedensel yasalar tarafından belirlendiğini varsaymakta hiçbir sakınca yoktur. Çünkü Tanrı, Flew'ya göre, bütün insanları bütün durumlarda sürekli ve daima doğruyu seçecek ve icra edecek bir yapıda yaratabilirdi ve bu, onun, hem mutlak kudretinin hem de iyi olan özünün gereği böyle olmak durumunda idi.[506]

Flew'nun eleştirisi Plantinga'ya göre biraz acelece ve –âmiyane bir deyimle- 'laf olsun diye' *(summary fashion)* yapılmış bir itiraz gibidir.[507] Plantinga'ya göre, Flew bir özgürlük tanımı yapmadığı gibi, muhtemelen de özgürlüğü normal anlamından/kullanımından, en azından özgür irade savunmacısının kullandığından farklı anlamakta ve kullanmaktadır. Plantinga'ya göre bir eylemin, hem herhangi bir nedensel yasa ya da ön-koşul tarafından belirlenebileceğini, hem de o eylemin özgür bir iradenin ürünü olarak kabul edilebileceğini varsaymak tamamıyla paradoxal *(altogether paradoxcial)* bir durumdur.[508] Çünkü Plantinga'ya göre, Flew'nun durumunu bir örnekle açıklamak gerekecekse, o mesela bir kişinin bir eyleminin hem nedensel koşullar açısından bir belirlenime tâbi tutulduğunu söylemekte, hem de onun aynı durum ve koşullarda farklı şekilde davranabileceğini de kabul etmektedir ki, bu tamamıyla anlaşılmaz bir durumdur.[509] Plantinga'nın da dediği gibi, öyle görünüyor ki, Flew'nun eleştirisi belli bir gerçekliği olmayan sözde bir eleştiridir, *(merely verbal)* bu nedenle de özgür irade savunmasına zarar verememektedir.[510] Bize de öyle geliyor ki, hem bir eylemin determine edildiğini, hem de o eylemin başka şekilde de gerçekleşebileceğini söylemek bir tutarsızlık içermektedir. En özlü şekliyle, özgürlükten anlaşılan ya da anlaşılması gereken şey kanımızca, bir kimsenin belli durumda ve belirli koşullar altında farklı şekillerde davranabilmesi veya bir eylemi yapma ya da yapmama konusunda koşulsuz bir tercih hakkına sahip olması

Flew, "Divine Omnipotence and Human Freedom", s.167, 168.

507 Plantinga, **GOM**, s. 133

508 Plantinga, **GOM**, s. 133

509 Plantinga, **GOM**, s. 133

510 Plantinga, **GOM**, s. 135.

demektir. Eğer bir kimsenin bir olay karşısında nasıl davranacağının ya da, o kişinin eyleminin nedensel yasalar tarafından daha önceden belirlendiğini varsayacak olursak, bunun mantıksal sonucu, o kimsenin aynı eylem karşısında başka şekilde davranamayacağıdır.

Flew'nunkine benzer ama ondan daha tutarlı gibi görünen Mackie'nin eleştirisine göre de, mutlak kudret sahibi Tanrı'nın, zaman zaman hata yapan özgür insanlar yaratmakla, hiç hata yapmayan ama özgürlüğü de olmayan otomatlar yaratmak arasında bir tercih yapma zorunda kaldığını varsaymak için hiçbir neden yoktur. Yani Tanrı, özgür iradelerini kullanarak, hata yapma olanağına da sahip ama daima ve sürekli iyiyi tercih ve icrâ edebilecek varlıklar yaratma imkanına sahip idi. Tanrı'nın bu imkanı kullanmaması onun ne mutlak kudreti ile, ne de bütünüyle iyi olan özüyle bağdaşmaktadır. Sorunu Mackie'nin dilinden ifade edecek olursak,[511]

> Tanrı insanları iradelerine bağlı olarak kimi zaman iyiliği, kimi zaman da kötülüğü seçecek bir özde yarattıysa, niçin daima özgür iradelerine bağlı kalarak sürekli iyiliği seçecek tarzda yaratmamıştır? Eğer bir insanın bir ya da birkaç nedene bağlı olarak iyiliği özgürce seçmesinde mantıksal bir tutarsızlık yoksa, iyiliği her nedene bağlı olarak özgürce seçmesinde de mantıksal bir imkansızlık olmamalıdır. O halde Tanrı günahsız otomatlar yaratmakla, özgürce hareket ederek kimi zaman yanlışlar yapacak varlıklar yaratmak arasında bir seçimle karşı karşıya kalmamıştı. *Öyleyse, özgürce hareket edecek, ama sürekli olarak da doğru olanı yapacak varlıklar yaratmak daha iyi bir imkan kapısı olarak Tanrı'ya açıktı. Açıkca söylemek gerekirse, Tanrı'nın bu imkandan yararlanmaması mutlak güçlü ve bütünüyle iyi olan özüyle bağdaşmamaktadır.*

Bu uzunca alıntıda da görüldüğü üzere, Mackie'nin eleştirilerinin temelde iki ana iddia üzerine kurulduğu söylenebilir. İlkine göre, bir insan hem özgür olabilir, hem de daima ve sürekli iyi olanı yapabilir. İkincisine göre ise, Tanrı insanı bu şekilde yani hem özgür hem de daima iyi olanı seçen ve yapan bir yapıda yaratabilir,

---

[511] Mackie, "Evil and Omnipotence", s. 56. (İtalik vurgular bize ait. *F.A.*)

bu onun mutlak kudretinin gereğidir. Böyle bir şeyi yapmamış olması, onun ne mutlak kudreti ile, ne de bütünüyle iyi olan özüyle bağdaşmaktadır.

Acaba Mackie eleştirilerinde ne kadar haklıdır? Bir insanın hem özgür olmasının hem de daima iyi olanı seçmesinin teorik bir imkanı ya da pratik bir gerçekliği varmıdır? Böyle bir imkan ve gerçeklik varsa eğer, bu durumda biz böylesi bir varlığa ne kadar 'özgür' diyebiliriz? Ayrıca böylesi bir sorunun tanrısal kudret kapsamında değerlendirilmesi ne kadar doğrudur? Mackie tarafından dillendirilen bu sorulara Plantinga'nın verdiği yanıtları kısa bir süreliğine erteleyerek diğer eleştirilere devam edebiliriz.

Tanrı'nın hem özgür hem de sürekli doğru olanı yapan insanlar yaratamaması şeklindeki bağdaşmazı *(incompatibilist)* özgürlük anlayışını çok da doğru bulmayan Wesley Morriston, Plantinga'nın ontolojik argümanına referans yaparak, orada savunduğu en büyüklük *(maximal greatness)* ve en yetkinlik *(maximal excellence)* sıfatlarını haiz bir Tanrı ile bağdaşmazcı özgürlük anlayışının çelişik olduğunu söyler ve bu durumun Tanrı'nın, ya kudretinin ya da iyiliğinin sınırlı olduğu sonucunu zorunlu kıldığını ileri sürer.[512] Robert J. Richman da, Mackie gibi düşünerek nedensel determinizm ile özgür iradenin mantıksal olarak uyuşmayacağı iddiasının sanıldığı kadar açık ve net olmadığını, çünkü başlangıç koşulları itibarıyla determine edilen eylemlerin sonuç itibarıyla yine de özgür eylemler olarak kabul edilebileceğini ileri sürer ve Plantinga'nın özgürlük anlayışını eleştirir.[513] Bize öyle geliyor ki, ne Morriston'un ne de Richman'ın iddiası çok da doğru ve tutarlı gibi görünmemektedir. Çünkü, Morriston kanımızca Plantinga'nın ontolojik kanıtta kullandığı en büyük ve en mükemmel gibi sıfatları yanlış anlamaktadır. Plantinga, bizce, 'Tanrı en büyüktür' ya da 'Tanrı mükemmeldir' derken, Tanrı hem özgür hem de daima doğru olanı yapan insanlar yaratabilir, ya da yarattığı insanları bu şekilde determine edebilir şeklinde birşeyi söylememektedir. Plantinga'ya göre, Tanrı'nın büyüklüğü ya da mükemmelliği böyle bir şeye güç yetirmesinde yatmadığı gibi, böyle bir şeye güç yetirememesi de onun -ontolojik kanıtta ileri sürüldüğü şekliyle-, büyüklüğüne ve mükemmelliğine bir halel getirmez. Richman'ın eleştirisi de çok

---

[512] Morriston, "Is God 'Significantly Free?", ss. 257-259.

[513] Richman, "Plantinga, God, and (Yet) Other Minds", s. 47.

anlaşılabilir görünmüyor. İddiasında dile getirdiği şekliyle bir eylemin başlangıç koşullarının o eylemin sonucunu zorunlu olarak belirlememesinin nasıl bir şey olduğu onun satırlarında çok açık ve net değildir. Ancak şurası bir gerçektir ki, Plantinga ile Richman'ın özgürlük anlayışları birbirinden farklı olsa gerektir. Çünkü Plantinga'ya göre, daha önce de ifade ettiğimiz gibi bir eylemin özgürce yapılabilmesi için, ister başlangıç isterse sonuç için olsun, hiç birşekilde hiçbir koşulun o eylemi belirlememesi gerekmektedir, aksi takdirde söz konusu eylemin tam bir özgür irade ile yapıldığı söylenemez. Yani, eğer bir özgürlükten ve buna bağlı olarak da bir ahlâkî otonomiden söz edilecekse, o eylemin herhangi bir şekilde koşullanmamış olması gerekmektedir. Ayrıca, Richman'ın eleştirisi, Plantinga'nın 'laf olsun diye yöneltilmiş' dediği ve 'paradoxal' olarak nitelendirdiği Flew'nun yukarıdaki eleştirisine birçok yönüyle benzemektedir. Dolayısıyla, Plantinga'nın Flew'ya verdiği yanıtlar kanımızca Richman'ın bu eleştirisi için de geçerli ve yeterlidir.

McCloskey ise Tanrı'nın insanı doğuştan getirdiği bir eğilimle yarattığını düşünerek, "Tanrı insanı belli bir tabiata göre yaratmıştır. Bu tabiat teologlarca çoğu kez kötüye olan eğilim olarak yorumlanmıştır. Şüphesiz, Tanrı insanı iyiye eğilimli bir biçimde de yaratabilirdi... Bu tür bir eğilim de irade hürriyeti ile bağdaşırdı"[514] diyerek, Plantinga'nın özgürlük anlayışına eleştiri yöneltmektedir. Benzer bir eleştiri de Philip W. Bennett tarafından dile getirilmektedir. Kötülüğün insanın genetik yapısı ile ilişkisine vurgu yapan Bennett hırsızlık, yalan söylemek ve tecavüz etmek gibi bir çok kötülüğün insanın genetik yapısından kaynaklandığını, oysa Tanrı'nın insanoğlunu kötülüğe daha az yatkın hatta kötülüğü hiç arzulamayan bir genetik yapıda yaratabileceğini söyleyerek, insanoğlunun hem özgür hem de özgürlüklerini sürekli doğru yönde kullanarak iyiyi seçebilecek, yapabilecek bir yapıda yaratılabileceğini ileri sürmektedir.[515]

Görebildiğimiz kadarıyla, McCloskey insanın doğasında olduğunu varsaydığı 'doğal eğilim'den, Bennet ise, 'genetik yatkınlık'tan hareketle Plantinga'yı eleştirmeye çalışmaktadır. McCloskey'in yukarıdaki ifadelerinden, Tanrı'nın insanı

---

514 McCloskey, 'God and Evil', s. 80.

515 Benett, "Evil, God, and The Free Will Defense", s. 47, 48.

kötülük işlemeye eğilimli olarak yarattığı; fakat istese idi, onu kötülükten çok, hatta kötülük yerine iyilik işlemeye eğilimli yaratabileceği ve bunun da ne Tanrı'nın kudreti ile ne de insanın özgürlüğü ile çelişmeyeceği anlaşılmaktadır. Kanımızca McCloskey'in buradaki çıkarımları biraz abartılı ve empirik bir destekten yoksun bir dilek ve temenni gibi görünüyor. Çünkü insan tabiatının iyilikten çok kötülük işlemeye eğilimli olduğu kanıtlanmış bir gerçek değildir. Aynı iddianın tersinin de, yani insanın kötülükten çok iyilik işlemeye eğilimli olduğu iddiasının da bir öncekinden fazla değilse bile, en azından onun kadar doğru olduğu ileri sürülebilir. Kanaatimizce insan, tabiatı gereği bir imkan olarak hem kötülüğü hem de iyiliği işlemeye eğilimlidir. Yani insan, Kant'ın deyimiyle disharmonik bir varlıktır ve iyiliğe de kötülüğü de eşit oranda açıktır. Aklını ve sağduyusunu kullandığında doğruyu ve iyiyi, bunları kullanmadığı durumda da yanlışı ve kötüyü işleme imkanına sahiptir. Özgürlük ile kastedilen de sanırız tam anlamıyla bu imkandır. Bu nedenle, insan doğasının psiko-genesisini inceleyerek onun doğuştan hangisine daha yatkın olduğunu araştırmak yerine, insanın doğasında hem iyiyi hem kötüyü işlemek gibi bir imkanın doğuştan geldiğini, aklı ve sağduyusu vasıtasıyla da bu imkanı "iyi" yönünde kullanabileceğini söyleyemek sanırız daha doğru bir yaklaşım olsa gerektir. Sonuç olarak, bize öyle geliyor ki, McCloskey'in iddiası ve eleştirisi, Ninian Smart'ın da ifade ettiği gibi, herhangi bir reel zemini bulunmayan, pratik bir gerçekliğe dayanmayan "ütopik bir iddia"dır.[516] Aslında aynı şeyler, eleştirisini, kötülüğün insanın genetik yapısı ile –olduğunu varsaydığı- ilişkisi üzerine kurmaya çalışan Bennett için de geçerlidir. Kötülüğün insan genetiği ile olan ilişkisi bugün tam olarak bilinemediği gibi, sanırız insanın kötülüğe genetik olarak yatkın olduğunu varsaysak bile aynı yatkınlığın iyilik için de geçerli olmadığını varsaymak için elimizde hiçbir neden yoktur.

Mackie'nin yaptığı eleştirileri hatırlayacak ve onları doğru kabul edecek olursak, Tanrı yanlışı yapmakta özgür olan özgür insanlar yaratmış, fakat bununla birlikte o, onları sadece doğru olanı yapacak şekilde nedensel olarak belirlemiş olurdu. Yani Tanrı yarattığı insanların bir taraftan yanlış yapmalarına izin verirken,

---

516 Ninian Smart, "Omnipotence, Evil and Supermen", **God and Evil: Readings on the Theological Problem of Evil**, ed. Nelson Pike, Prentice-Hall Inc., Englewood Cliffs, New Jersey, 1964, s. 103, 104.

diğer taraftan yanlış yapmalarını önlemiş olurdu. Özgür irade savunmasının temel mantığına göre, böylesi bir çıkarım tamamen çelişiktir ve Tanrı'nın özgür yaratıkların sadece doğruyu yapmalarını belirlemesi de bir tutarsızlıktır.[517] Mackie yukarıda dillendirdiği ve Flew'nunki ile benzerlik arzeden eleştirisini, Tanrı'nın günahsız otomatlar yaratmakla özgürce hareket ederek kimi zaman yanlış yapan varlıklar yaratmak arasında bir seçimle karşı karıya kalmadığını, yani onun, özgürce hareket edebilecek fakat daima iyiyi tercih ve icra edebilecek varlıklar yaratma imkanına sahip olduğunu söyleyerek devam ettiriyor ve, Tanrı'nın bu imkanı kullanmamasını, onun hem mutlak kudreti ile hem de iyiliği ile bağdaştıramıyordu. Plantinga'ya göre, "Flew'nun eleştirisinden daha zorlu ve daha ciddi"[518] olan Mackie'nin bu eleştirisini özetleyecek olursak şu şekilde ifade edebiliriz: Özgür irade savunmasına göre, Tanrı hem mutlak kudret sahibidir, hem de ahlâki kötülük içeren bir dünya yaratmaksızın ahlâki iyilik içeren bir dünya yaratamamaktadır. İşte bu noktada Mackie, Tanrı'nın mutlak kudretinin onun yaratma gücünün sınırlanması ile bir tutarsızlık içerdiğini söyleyerek özgür irade savunucularına karşı çıkmaktadır. Mackie'nin eleştirlerini bir önermeler zinciri içerisinde sistematize etmeye çalışan Plantinga onu şu şekilde ifade eder:

(19) Tanrı her-şeye-gücü-yeten, her-şeyi-bilen ve mutlak anlamda iyi olandır.

(22) Tanrı her-şeye gücü-yeten ise, o mantıken mümkün olan her hangi bir şeyi yaratabilir.

(23) Tanrı mantıken mümkün olan her hangi bir şeyi yaratabilir. (19 ve 22'nin sonucu.)

(24) Bütün hür insanların her nedene bağlı olarak sürekli mantıken doğru olanı yapmaları mümkündür.

(25) Tanrı sürekli doğru olanı yapacak hür insanlar yaratır. (23 ve 24'ün sonucu)

---

517 Plantinga, **GFE**, s. 33.

518 Plantinga, **GOM**, s. 136.

(26) Tanrı sürekli doğru yapacak olan hür insanlar yaratır ve Tanrı iyi ise, yarattığı hür insanlar sürekli olarak doğru olanı yapar.

(27) Tanrı'nın yarattığı her hür insan sürekli doğru yapar. (19, 25 ve 26'nın sonucu)

(28) O halde Tanrı'nın yarattığı hiçbir hür insan ahlâken kötü olan hiçbir şey yapmaz.[519]

Mackie'nin ifadelerini yukarıdaki gibi önermeleştiren Plantinga, daha sonra bu öncüllerin doğruluklarını tartışmaya başlar. "Bütün hür insanların her nedene bağlı olarak sürekli doğruyu yapmaları mümkündür" (24. önerme) önermesini doğru kabul eden Plantinga, "Tanrı her-şeye-gücü-yeten ise o mantıken mümkün olan her şeyi yaratabilir." (22. önerme) önermesinin doğruluğunu kabul etmez. Çünkü, diyor Plantinga;

(29) 'Tanrı'nın yaratmadığı herhangi bir şeyin olabileceğini söylemek mantıken mümkündür' şeklindeki bir önerme açıkca doğrudur. Ancak (22) ile (29.) önermeyi birleştirecek olursak,

(30) 'Tanrı her-şeye-gücü-yeten ise kendisinin yaratmadığı insanları yaratabilir' gibi bir sonuca ulaşırız ki bu açıkca çelişiktir. Bu durumda (22.) önerme şu şekilde revize edilmelidir.

(22a) 'Tanrı her-şeye-gücü-yeten ise, o yaratacağı şeyin *tutarlı olması* halinde o şeyi yaratır'[520]

Benzer şekilde, 'Tanrı mantıken mümkün olan her hangi bir şeyi yaratabilir' şeklindeki (23.) önermenin de revize edilmesi gerekmektedir.

(23a) 'Tanrı yaratmasının tutarlı olduğu herhangi bir şeyi yaratabilir.

(22a) ile (23a) önermelerinin, (22.) ile (23.) önermelerdeki kusurlardan arınmış olduğunu düşünen Plantinga, (23a) ve (24) den hareketle,

(25) 'Tanrı daima doğruyu yapacak hür insanlar yaratır' önermesine sanıldığı kadar kolay ulaşılamayacağını ileri sürer. Bunu görmek için (25.) önermenin

---

519 Plantinga, **GOM,** s. 137.

520 Plantinga, **GOM**, s. 137.

tutarlılığını tartışmaya açan Plantinga, bu önermenin iki farklı şekilde anlaşılabileceğini söyler. İlki,

(25a) 'Tanrı özgür insanlar yaratır ve bu özgür insanlar daima iyiyi yaparlar'; ikincisi,

(25b) 'Tanrı özgür insanlar yaratır ve onların özgür olarak daima iyiyi yapmalarına neden olur.'

Plantinga'ya göre, (25a) tamamen tutarlı ve doğru bir önermedir ancak, hiçbir şekilde ne (23a) ve (24) tarafından gerekli kılınan, ne de (26.) önermeyi gerekli kılar. (25b) önermesi ise tutarsız bir önermedir, çünkü, Tanrı'nın özgür insanlar yaratıp sonra da onların sürekli iyi olanı yapmalarını belirlemesi mantıken çelişiktir. Çünkü eğer böyle yapacak olursa, bu durumda onlar doğru olanı yapmış olurlar ancak onu *özgürce* yapmış olmazlar. Sonuç olarak, Plantinga'ya göre, eleştirmenler, (25.) önermeyi ister (25a)'yı, isterse (25b)'yi ifade etmek için kullanıyor olsunlar, hiç bir şekilde (26.) önermeyi doğrulayamamaktadırlar.[521]

Özetleyecek olursak, Mackie'nin amacı, 'Tanrı, her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve bütünüyle iyidir' önermesinin, 'Tanrı tarafından yaratılan özgür hiçbir kişi ahlâken kötü olan hiçbir eylemi aslâ gerçekleştirmez' önermesini gerekli kıldığını göstermektir. Bunun yolu ise, Plantinga'ya göre, ancak öncülü birincisi, sonucu da ikincisi olan geçerli bir kanıt tertip ederek, bu durumu göstermektir. Bununla birlikte, bu durumda, Mackie'nin kanıtı başarılı olacaksa, tümdengelimde kullanılan ilave öncülün kesinlikle doğru olması gerekmektedir. (26.) önerme ilave öncüllerden birisidir ve Plantinga'ya göre, zorunlu olarak doğru olması şöyle dursun, doğru kabul edilmesi için bile, hiçbir neden görünmemektedir. Plantinga'ya göre, Tanrı tarafından yaratılan özgür insanların daima iyi olanı yapıp yapmayacakları sorunu, tamamıyla Tanrı'dan bağımsız bir şekilde onların sorunudur. Zira insanların bazen özgürlüklerini yanlış olanı yapmak için kullandıklarını görmekteyiz. Mackie'nin kanıtlamasında temel dayanak noktasını oluşturan (25.) önerme –yukarıda da gördüğümüz gibi- iki tür yoruma açıktır: (25a) ve (25b). Bu yorumlardan birine göre, (25.) önermenin yanlış olduğu ortaya çıkmaktadır ve dolayısıyla kanıt başarısızdır. Diğerine göre ise, (26.) önermenin tamamen dayanaksız ve kanıtlanmamış olduğu

---

521 Plantinga, **GOM**, s. 137.

görünmektedir ki, kanıt yine başarısız olmaktadır. Sonuç olarak Plantinga'ya göre, özgür irade savunmasının şu ana değin Mackie'nin itirazından etkilenmemiş olduğu görülmektedir.[522]

Daha önce de ifade edildiği gibi, özgür irade savunmasının özü, (a) 'Tanrı her-şeye-gücü-yeten, her-şeyi-bilen ve tamamen iyidir ve O, ahlâki açıdan hata yapan insanlar yaratır' önermesinin kendi içerisinde çelişik olmadığını göstermek idi. Buraya kadar, herşeye gücü yeten, her şeyi bilen ve tamamıyla iyi olan bir Tanrı'nın ahlâki açıdan hata yapan insanlar yaratmasının bir çelişki içermediği gösterildi. Peki bir adım daha öteye giderek, bunun bir tutarlılık içerdiği gösterilebilir mi? Plantinga'ya göre bu sorunun yanıtı 'evet'tir. Bunu göstermenin yolu da, (b) önermesi ile birlikte bulunması hem mantîken tutarlı, hem de (c) önermesinin reddedilmesi için mantîken yeterli bir koşul olacak yeni bir önerme bulmaktır. Bu önermeyi bulmak için Plantinga şöyle bir kanıt formülasyonu geliştirir:

(b) Tanrı her-şeye-gücü-yeten, her-şeyi-bilen ve tamamen iyidir.

(c) 'Tanrı ahlâki açıdan hata yapan insanlar yaratmaz'

(rI) Tanrı özgür insanlar yaratır. (a'nın sonucu)

(r2) Özgür olan her mümkün insan en azından bir defa hata yapar.

(d) Özgür olan her gerçek insan en azından bir defa hata yapar. (r2'nin sonucu)

(e) Tanrı ahlâki açıdan kötülük yapan özgür insanlar yaratır. ((r1) ve d'nin sonucu)

Bu kanıtlama Plantinga'ya göre geçerlidir, en azından formel yani teknik olarak geçerlidir.[523] (b), (rI) ve (r2) kendi içerisinde tutarlıdır ve bir araya geldiklerinde de (e)'yi gerektirirler. Görüldüğü gibi burada (e) 'Tanrı ahlâki açıdan kötülük yapan insanlar yaratır' önermesi, (c) 'Tanrı ahlâki açıdan hata yapan insanlar yaratmaz' önermesinin reddi/inkarıdır. Sonuçta, (b), (e)'yi yanlışlamaz ve (a) 'Tanrı

---

522 Plantinga, **GOM**, s. 139.

523 Plantinga, **GOM**, s. 147.

her-şeye-gücü-yeten, her-şeyi-bilen ve tamamen iyidir ve ahlâki açıdan hata yapan insanlar yaratır.' önermesi kendi içerisinde tutarlıdır.[524]

III. c. Doğal Kötülük ve Özgür İrade Savunması

Buraya kadar özgür irade savunmasının insanın özgür seçimleri ile yakından ilişkili olan ahlâki kötülüklere karşı geliştirdiği çözüm önerileri üzerinde durduk ve bu çözüm önerilerinin yeterliliğini ve tutarlılığını tartışmaya çalıştık. Başta da ifade ettiğimiz gibi ahlâki kötülüğün dışında bir de insan kaynaklı olmayan, insanın tavır ve davranışlarıyla doğrudan ilişkili olmayan doğal kötülük dediğimiz bir kötülük türü daha var idi. Yangınlar, sel baskınları, dev dalgalar, volkanlar, kuraklık ve kıtlık gibi insanları öldüren, öldürmese de onlara sınırsız acılar çektiren felaketler; kanser, körlük, sağırlık, AIDS ve çocuk felci gibi insanlara acı çektirip zarar veren ürkütücü hastalıklar[525] vb. örnekler ile tasvir edilen doğal kötülük olgusu karşısında acaba özgür irade savunması ne demektedir? Özgür irade savunmasını eleştirenler hatta savunanlar bile, soruna deprem, sel ve hastalık gibi doğal kötülükleri de katarak ve doğal kötülüklerin, ahlâki kötülükler gibi insanın özgür iradesine bağlanamayacağını ileri sürerek özgür irade savunmasını eleştirmektedirler.[526] Bu konuda Philip W. Bennett şöyle demektedir: "Özgür irade savunmasını başarılı kabul etsek bile bu başarı sınırlıdır, çünkü o sadece insan kaynaklı olan ahlâkî kötülükler karşısında başarılıdır. Depremler, seller gibi toplu ölümlere neden olan [ve insan kaynaklı olmayan] doğal kötülükler karşısında acaba bu savunma ne söyleyebilir?"[527]

Ateolog tarafından problemin yeniden formüle edilerek, deprem, sel ve hastalık gibi doğal kötülüklerin insanın özgür iradesine ve onun özgürce yapıp etmelerine atfedilemeyeceğini ve bunun da, 'Tanrı her-şeye-gücü-yeten, her-şeyi-bilen ve tamamen iyidir ve O, ahlâki açıdan hata yapan insanlar yaratır' önermesi ile tutarlılık arzetmediğinin ileri sürüleceğini bilen Plantinga bu konuda biri Ireneausçu diğeri de Augustinci teodiseye benzer tarzda iki farklı düşünce çizgisi geliştirmeye

---

524 Plantinga, **GOM**, s. 148.

525 Peterson (vedğr), **Reason and Religious Belief**, s. 93.

526 Bennet, "Evil, God and The Free Will Defense", s. 49.

527 Bennet, "Evil, God and The Free Will Defense", s. 49.

çalışır.[528] Bu düşüncelerin ilki, Ireneausçu tarzda ve John Hick'in ruh yapma teodisesinde[529] olduğu gibi, doğal kötülüğün kimi insanlarla yakından ilişkili olduğu ve bu kötülüklerin olmaması durumunda, o insanların daha az ahlâki iyilik yapacağı ve daha az ahlâki olgunluğa ulaşabileceği şeklindedir. Yani, Plantinga'ya göre, kimi insanların, ahlâki gelişimlerini sağlıklı olarak tamamlayabilmeleri için doğal kötülük kaçınılmazdır ve doğal kötülüklerin nedeni de bu insanların ahlâki açıdan olgunlaşmalarını sağlamaktır. Sonuç olarak, doğal kötülük olmasaydı, muhtemelen onların ahlâki tavır ve davranışları daha az etkili ve genel ahlâki tutumları da daha az değerli olacaktı. Dolayısıyla da, doğal kötülük insanların ahlâkî gelişimleri için zorunludur.[530] İkinci düşünce çizgisi ise, daha geleneksel tarzda St. Augustinus tarafından ifade edilen doğal kötülüklerin şeytan ve taifesine *(Satan and his cohorts)* atfedildiği düşünce çizgisidir. Diğer meleklerle birlikte Tanrı tarafından insan yaratılmadan çok önce yaratılmış olan Şeytan, Tanrı'ya başkaldırdığı günden beri insanlara yapıp etmediğini bırakmamaktadır. İşte Plantinga'ya göre doğal kötülüklerin bir diğer nedeni de Şeytan'ın Tanrı'ya isyanından sonra yandaşları ile birlikte gerçekleştirdiği bu eylemlerdir.[531] Peki Şeytan'a bu hak ve yetki neden verilmiştir? Plantinga bu sorunun cevabını Norman Kretzmann ve Eleonore Stump'a yazdığı bir mektupta vermeye çalışmaktadır. Ona göre, Şeytan'ın ve diğer gayr-i insâni ruhların kötülükler yapmasına izin verilmesinin ahlâkî açıdan yeter-nedeni (*morally sufficent reason*), Tanrı'nın, bu varlıkların ahlâki kötülük yapmalarına izin vermeksizin ahlâkî iyilik de yapmalarına izin veremeyecek olduğu gerçeğidir. Bunun bir diğer nedeni de, Tanrı'nın onlara bu izni vererek doğal kötülük yapmaktan çok iyilik yapma olanağını tanımış ve böylece bu izni vermeksizin gerçekleştirebileceği iyilik içeren bir dünyadan, daha fazla iyilik içeren bir dünyayı gerçekleştirmeyi amaçlamış olmasıdır.[532]

---

528 Plantinga, **The Nature of Necessity**, s. 191.

529 Bu konuda geniş bilgi için bkz. Hick, **Evil and The God of Love**, s. 259 vd.; Yaran, **Kötülük ve Teodise**, ss. 95- 109.

530 Plantinga, **GFE**, s. 57, 58.

531 Plantinga, **GFE**, s. 58; Plantinga, **GOM**, s. 149; Alvin Plantinga, "God, Evil and The Metaphysic of Freedom", **The Problem of Evil**, ed. Robert Merrihew Adams & Marilyn McCordAdams, Oxford Unv. Press, Oxford, New York, 1990, s. 108.

532 Alvin Plantinga'nın 23 Şubat 1987'de Norman Kretazman ve Eleonore Stump'a yazmış olduğu yayınlanmamış mektup. Marilyn McCord Adams, "Problems of Evil: More Advice to

Doğrusu Plantinga, şeytan doktrini aracılığıyla doğal kötülükleri de özgür iradeye atfetmeye çalışmaktadır. Ona göre, doğal kötülükler önemli derecede özgür ve rasyonel olan fakat insâni olmayan ruhsal varlıkların özgür eylemlerinin sonucudur veya sonucu olması mümkündür. Bundan dolayı doğal kötülükler de genel bir bakış açısıyla ele alındığında "geniş anlamdaki ahlâki kötülük" *(broadly moral evil)*[533] olarak isimlendireceğimiz bir kategoride değerlendirilebilir. Plantinga, St. Augustine tarafından ortaya konulan bu düşüncenin, kötülük probleminin dayandığı önermeler setinin her hangi bir çelişki içermediğini kanıtlamak için **God, Freedom and Evil**[534]da doğru olduğunun değil doğru olma imkanının yeterli olduğunun üzerinde durmakta iken, **God and Other Minds**[535] ve **The Nature of Necessity'**[536]de ise doğru olma imkanından da vazgeçerek onun (19.) önerme ile tutarlılık arzetmesini ve çelişki içermemesini yeterli görmektedir. Plantinga bu konuda, "özgür irade savunmacısı bu iddianın *doğru* olduğu konusunda ısrar etmez; o sadece bunun *doğru olma imkanı*nı ve (19.) önerme ile *uyumlu* olmasını yeterli görür."[537] der ve ekler, "Lizbon depreminin Şeytan ve yandaşlarının [düşmüş meleklerin] bir ürünü olmadığı hakkında elimizde kesin ve net bir gerekçe var mı? Şahsen ben böyle bir gerekçeden haberdar değilim."[538]

Plantinga doğal kötülüğün şeytan ve yandaşları ile ilişkisi konusunda yukarıda söylediklerini aşağıdaki gibi teknik bir kanıt formuna sokar:

(r3) Tanrı üyeleri kötülükten çok iyilik yapan, özgür gayr-i insânî ruhlardan oluşan bir *S* demeti yaratır.

(r4) Özgür ve gayr-i insânî olan mümkün ruhlardan oluşan, üyeleri kötülükten çok iyilik yapan birleşik bir *S* demeti vardır.

Christian Philosophers", **Faith and Philosophy**, (5/2), 1988, s. 131'den naklen. Benzer görüşler için bkz. Plantinga, **The Nature of Necessity**, s. 192.

533 Plantinga, **The Nature of Necessity**, s. 193.

534 Plantinga, **GFE**, s. 58.

535 Plantinga, **GOM**, s. 151.

536 Plantinga, **The Nature of Necessity**, s. 192.

537 Plantinga, **The Nature of Necessity**, s. 192.

538 Plantinga, **GOM**, s. 155.

(r5) Bu dünyadaki doğal kötülüklerin tamamı S'nin üyelerinin özgür eylemlerinin sonucudur.[539]

Kanıtını bu şekilde oluşturan Plantinga, (r3), (r4) ve (r5) öncüllerinin kendi aralarında tutarlı olduklarını ve bunların "Tanrı her-şeyi-bilen, her-şeye-gücü-yeten ve tamamen iyidir." önermesi ile de, "Tanrı şu an içerisinde bulunduğumuz dünyanın içerdiği kadar kötülük içeren bir dünya yaratır" önermesi ile de bir çelişki oluşturmadığını ileri sürer.[540] Sonuç olarak, Plantinga'ya göre, "doğal kötülük, kötülükten çok iyilik yapan [yada yapma imkanına sahip] insâni olmayan varlıkların özgür eylemlerinin bir sonucudur, ve bu varlıkların kötülük de yapmalarına imkan veren özgür iradelerine olanak tanımaksızın, bu kadar iyilik içeren bir dünya yaratmak Tanrı'nın gücü dahilinde değildir."[541]

Netice olarak doğal kötülükleri de insâni olmayan, fakat önemli derecede özgür olan varlıkların özgürce eylemlerine bağlayarak, geniş anlamda, doğal kötülükleri de ahlâki kötülüklere indirgeyen Plantinga, içerisinde özgür varlıkların bulunduğu fakat bununla birlikte, hiç kötülük olmaksızın salt iyilik içeren bir dünya yaratmanın Tanrı'nın gücü dahilinde olmadığını; ama bunun da Tanrı'nın gücü, bilgisi ve iyiliği ile her hangi bir çelişki oluşturmadığını ileri sürerek özgür irade savunmasının problemin çözümündeki başarısına işaret eder.

Kanaatimizce, özgür irade savunması ahlâki kötülükler karşısında 'insanın özgürlüğü'nü merkeze alarak bir savunma geliştirirken oldukça tutarlı ve makul görünmekte iken, doğal kötülükler karşısında özellikle de 'şeytan' merkezli açıklamalarında ciddi zorlamalar ve bir takım problemler içermekte gibidir. Cafer Sadık Yaran'ın da dediği gibi, "şeytan açıklaması özgür irade savunmasının en zayıf ve en talihsiz kısmıdır"[542] denilebilir. Aynı şekilde, bu durumun farkında olan Plantinga'nın kendisi de şeytan ve diğer gayr-i insâni ruhları içerisinde barındıran teorilerin, "genel kabul görmediğini ve yüksek bir itibar kazanmadığını"[543] hatta bu

---

539 Plantinga, **GOM**, s. 150.

540 Plantinga, **GOM**, s. 150.

541 Plantinga, **GFE**, s. 58.

542 Yaran, **Kötülük ve Teodise**, s. 55.

543 Plantinga, **GOM**, s. 150.

teorinin bir çok kişi tarafından "saçma bulunduğunu"[544] itiraf eder. Ancak ona göre, böylesi bir teori Hıristiyan teizmine inanan birisi için makul ve tatmin edici gelebilir ve eleştirilere de bu şekilde karşılık verebilir.

Philip W. Bennett, Bengal körfezinde 500.000 insanın yaşamını yitirdiği felakete vurgu yaparak, isyanlarından sonra şeytan ve yandaşlarının yaşamlarına iyiliksever bir Tanrı tarafından neden son verilmediğini ve hâlâ neden insanlara sayısız ve sonsuz acılar yaşatmasına izin verildiğini sorarak[545] özgür irade savunmasının doğal kötülükler karşısındaki çözüm önerisini tatmin edici bulmaz. Cornman ve Lehrer de, bizim "bütün doğal kötülüklerin tamamıyla doğal gerekçelere dayandığını düşünmemiz için gerekli ve yeterli nedenlere sahip olduğumuzu"[546] Flew ise, "şeytanın varlığının hâlâ kanıtlanmamış olduğunu ve bu nedenle onun doğal kötülüklerin nedenini izahta iyi bir gerekçe oluşturmadığını"[547] ileri sürerek Plantinga'yı eleştirmişlerdir. Her ne kadar doğal kötülüklerin tamamının doğal nedenlere dayandığının kanıtlanamamış olması Comman ve Lehrer karşısında Plantinga'ya haklılık kazandırıyor gibi görünse de, bugün ulaşılan bilimsel ve teknolojik gelişmeler, doğal kötülüklerin tamamının değilse bile büyük bir kısmının, kıtlık, kuraklık ve sel gibi bir çok doğal kötülüğün dünyanın ekolojik ve klimatik dengelerinin bozulmasından kaynaklanması gibi doğal nedenlerle açıklanabileceğini göstermiştir. Bu durumda Comman ve Lehrer'in iddialarına tamamen değilse bile büyük oranda haklılık payı vermek doğru gibi gözükmektedir. Yine Flew'nun şeytanın varlığının kanıtlanamamış olmasından dolayı bu teorinin geçerli olmadığı yönündeki itirazı da dikkate değerdir. Flew'yu itirazında tamamen haklı kabul etmesek bile, şeytanın bir inanç objesi olmasından dolayı belki bu teori teist için rahatlıkla kabul edilebilir; fakat teistik Tanrı inancına kuşkuyla bakan birisi için, bu açıklama, zaten içerisinde bir çok bilinmezi barındıran probleme bir bilinmez daha katmaktan çok daha farklı bir anlam taşımamakta gibidir. Dolayısıyla, kanımızca böylesi bir açıklamanın, problemi çözmekten çok onu daha da içinden çıkılmaz bir hale getirdiğini söylemek mümkündür.

---

544 Plantinga, **GFE**, s. 62.

545 Bennett, "Evil, God and the Free Will Defense", s. 49.

546 Nakleden, Plantinga, **GFE**, s. 62.

547 Vardy, **The Puzzle of Evil**, s. 59.

Cafer Sadık Yaran'ın da ifade ettiği gibi, Plantinga'nın, şeytanla ilgili açıklamalarında doğruluktan çok doğru olma imkanı üzerine vurgu yapması tartışmanın teknik kuralları açısından yeterli görülse de, bu teori insanın zihnindeki egzistansiyel soru ve sorunlar açısından bir çok yönden tatmin edici görünmemektedir. Sözgelimi, insanın özgürlüğü Tanrı'nın lütfunu ve cömertliğini gösterirken, büyük doğal afetlere sebep olabilecek derecede olağanüstü güçlerle donatılmış şeytana verilen özgürlüğün ve gücün anlamı ve amacı ne olabilir ki?[548] Ayrıca büyük doğal afetlere neden olabilecek kadar güçlü bir ontolojik kişiliği, gücü ve etkisi olan şeytan anlayışı monoteizmden oldukça uzaklaşmakta, bir dinsel dualizme oldukça yakın düşmekte gibidir.[549]

Özgür irade savunması ile ilgili olarak, Plantinga'nın da eleştirmenlerinin de pek dikkate almadıkları ve dile getirmedikleri bir eleştiri daha var gibi gözükmektedir. Tanrı'nın yarattığı bu evrende özgür varlıkların bulunmasının ve onların da özgürlüklerini yaşayabilmelerinin ancak iyinin yanında potansiyel olarak kötüyü de isteyebilmeleri ve yapabilmeleri imkanına bağlı olduğu kabul edilebilir. Bu nedenle, özgürlük olacaksa kötülüğün de kaçınılmaz olduğu kabul edilebilir. Bu makul bir düşüncedir. Fakat burada cevaplandırılması gereken asıl soru şudur: "Ama özgürlüğün kendisi ne için gerekliydi? Başka bir deyişle, özgürlük, uğruna çekilecek acı ve sıkıntıları mâzur gösterecek kadar değerli mi? Onu bu kadar değerli kılan ne? Özgürlük için de olsa, değer miydi bunca kötülüğe Tanrı'nın izin vermesine ve bunca ıstırabı kulların çekmesine? Özgürlük, kötülüğün âdil bir bedeli olacak kadar değerli mi?"[550] Veya bir teistin, Dostoyevski'nin **Karamozov Kardeşler**'de roman kahramanı Ivan'ın ağzından naklettiği gibi, "özgürlüğün bedeli bu kadar pahalı ise ben bu bileti iade etmek istiyorum."[551] demesi ne kadar anlamsız olabilir ki! Aynı problemin farkında olan Mackie de, "Tanrı'nın insanlara özgürlük vermesinin nedenini açıklamak için, insanların özgürce hareket etmelerinin... bir belirlenim içerisinde sürekli doğruyu yapan günahsız otomatlar olmalarından daha doğru olduğu

---

548 Yaran, **Kötülük ve Teodise**, s. 54.

549 Yaran, **Kötülük ve Teodise**, s. 54.

550 Yaran, **Kötülük ve Teodise**, s. 51.

551 Fredeyer Dostoyevski, **Karamazov Kardeşler**, çev. Nihal Yakaza, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1990, s. 286.

kanıtlanmalıdır"[552] der ve, özgürlüğün nedenini, anlamını ve özgür olmayı bir otomat olmadan daha değerli kılan şeyin ne olduğunu sorarak, Plantinga'yı eleştirir.

Özgürlüğün neden olduğu ve onu değerli kılan şeyin ne olduğu sorusu Yaran'ın "özgürlük için kötülük gerekli miydi değilmiydi sorusundan daha önemli ama cevabı daha da zor"[553] dediği sorudur. Ve kanımızca, bu soru "tümüyle nesnel olarak cevaplanabilecek bir soru değildir"[554] ve ona "öznel kesinliğin sınırlarını aşan ölçüde cevap vermek kolay değilse de, onun bir çok insan için pek çok şeye değer kabul edildiğini genel olarak belirtmek [de] zor ve yanlış olmasa gerektir."[555] Yaran'ın dediği gibi,

> Özgürlüğün çekilen ıstıraba değip değmediğine kişiler kendileri karar verebilir. Ancak şurası bir parça açıktır ki, insanların çoğu için özgürlük gerçekten değerlidir. Nitekim o, insanı öteki varlıklardan ayıran belki de tek özelliktir. Ne hayvanda vardır o, ne de ilk akla gelen anlamıyla melekte. Oysa insanın öteki temel ayırımlarından sayılan düşünmek, konuşmak, inanmak gibi özellikler bile, dinsel varlık hiyerarşisi dikkate alındığında meleklerde vardır; ama kötülüğü de eşit olarak seçebilecek anlamda bir özgürlük onlarda da yoktur. İnsanlar da zaten değerli bulduklan şeyler arasında en çok ona önem verir gibi görükmektedirler. Çoğu insan için o, paradan, şöhretten, her türlü zevkten daha önemlidir. Her türlü yaşamsal ihtiyaçlan karşılanan ve bunun çok önemli değerlerin korunması için yapıldığına inanarak manevi hazza sahip olan insanların bile, tam bir özgürlük için can attıkları görülür.[556]

III. d. Delilci Kötülük Problemi ve Özgür İrade Savunması

İçinde yaşadığımız dünyanın ahlâki ve doğal denilen kötülük türlerini içerisinde barındırdığı ve bu olgunun varlığı ile Tanrı'nın varlığının mantıksal olarak

---

[552] Mackie, "Evil and Omnipotence", s. 55, 56.

[553] Yaran, **Kötülük ve Teodise**, s. 52.

[554] Yaran, **Kötülük ve Teodise**, s. 52.

[555] Yaran, **Kötülük ve Teodise**, s. 53.

[556] Yaran, **Kötülük ve Teodise**, s. 52, 53.

bir çelişki ve tutarsızlık oluşturmadığı kabul edilse bile, Plantinga'nın cevaplaması gereken bir başka soru daha varlığını korumaktadır. Acaba ateolog, ahlâki kötülük ile Tanrı'nın varlığının mantıksal olarak uyuştuğunu, bunların bir arada bulunmalarının mantıksal olarak bir çelişki içermediğini kabul etmekle birlikte, evrende var olan kötülüğün miktarının ve türünün çokluğundan *(the vast amount and variety of evil)* hareket ederek bu çokluğun iyi ve muktedir bir Tanrı'nın varlığını gayr-i muhtemel kıldığını ya da yokluğunu varlığından daha olası kıldığını öne sürerse, Plantinga'nın buna cevabı ne olur? Soru aslında en özlü şekliyle, 'içinde yaşadığımız dünyada mevcut olan kötülük Tanrı'nın varlığını mantık-dışı kılmıyorsa bile olasılık-dışı kılmıyor mudur; ya da mevcut kötülüğün türü ve miktarı dikkate alındığında, bu durum Tanrının yokluğunu varlığından daha olası kılmıyor mudur?' şeklinde ifade edilebilir? Plantinga'ya göre, son birkaç on yıl öncesine değin Batılı din fesefesi çevrelerinde kötülük probleminin yaygın versiyonu mantıksal iken, özgür irade savunmasının verdiği güçlü yanıtlardan sonra ateologlar bundan vazgeçmişler ve daha çok delilci versiyonu dillendirmeye başlamışlardır.[557] Teistik iddialar arasında zayıf olasılık ve gayr-i makullük olduğunu ileri süren delilci versiyonun eleştirilerine Plantinga, öncelikle kötülüğün miktarının kilo, volt, pound gibi herhangi bir ölçü birimi ile tesbit edilemeyeceğinden hareketle cevap vermeye çalışır. Plantinga'ya göre biz, bir kötülüğün miktarını ve total değerini tesbit edemeyiz; ancak, onu bir başka kötülükle kıyaslayarak onun göreceli olarak diğerinden az veya çok oluşuna karar verebiliriz. Bu nedenle ateolog, dünyamızda -gereğinden çok- fazla kötülük türü ve miktarı olduğunu ileri sürerek ateizmini temellendiremez. Çünkü biz, ne evrendeki kötülüğün total miktarını ve mevcut olan kötülük türlerini bir bütün olarak bilebiliriz, ne de bu miktarın/türün iyiliğin miktarından/türünden az ya da çok olduğuna karar verebiliriz.[558] Kötülük probleminin evidential formunu savunarak ateizmi temellendirmeye çalışan bir kimse haklılığını göstermek istiyorsa, evrendeki bütün kötülükleri tür ve miktarına göre toplayıp, kötülüğün total değerini bulması gerektiği gibi, bununla yetinmeyip bir adım daha öteye giderek, ontolojik, teolojik ve teleolojik gibi geleneksel argümanları da incelemeli ve, teistik ve ateistik argümanları iki grupta toplayarak hangisinin daha ağır bastığına karar vermelidir.

---

557 Plantinga, **WCB**, s. 460, 461; 464.

558 Plantinga, **GFE**, s. 55; Plantinga, **The Nature of Necessity**, s. 190, 191.

Ancak bu oldukça sorunlu ve karmaşık bir iştir[559] ve ulaşılan sonuç da her zaman kişi-göreceli olmak durumundadır. Çünkü, teistle ateist Plantinga'ya göre, bu geniş evrendeki kötülükle iyiliğin birbirine olan nisbeti konusunda farklı düşünebilecekleri gibi, evrenin içerdiği iyiliğin/kötülüğün miktarı konusunda da anlaşamayabilirler.[560] Ayrıca Plantinga Marilyn McCord Adams'a 1987'nin 12 Haziranında yazdığı mektupta özgür irade savunmasının, bu dünyanın kötülükten çok iyilik içerdiğini göstermek için değil, kötülüklerin özgürlüğün zorunlu koşulu ve özgür yaratıkların ürünü olduğunu, daha büyük iyilikler için bu kötülüklere katlanılması gerektiğini göstermek için ileri sürüldüğünü söylemektedir.[561] Bu nedenle Plantinga'ya göre, ateoloğun ileri sürebileceği/sürmesi mümkün olan soru şudur: Eğer Tanrı mutlak ve sınırsız bir kudretin sahibi ise, acaba şu an içerisinde yaşadığımız dünyanın içerdiği ahlâki kötülükten daha az kötülük, yine içinde yaşadığımız dünyanın içerdiği ahlâki iyilikten de daha çok iyilik içeren bir dünya yaratamaz mıydı?[562]

Sorunu bu şekilde ifade etmemiz gerektiğini söyleyen Plantinga'ya göre, bu sorunun cevabı da iki farklı şekilde verilebilir. Eğer Tanrı'nın, önemli derecede özgür olmayan yaratıklar içeren bir dünya yaratma imkanını dikkate alacak olursak, daha az ahlâki kötülük içeren, hatta hiç kötülük içermeyen bir dünya yaratmasının, bir imkan olarak Tanrı'nın gücü dahilinde olduğunu kabul etmede, bir teist için hiçbir sorun yoktur. Yani Tanrı yaratıklarının özgür iradelerini önemli derecede kısıtlayarak bu dünyanın içerdiği kötülükten daha az kötülük içeren bir dünya yaratabilirdi. Fakat yaratıklarını tam bir özgürlük içerisinde yaratması dikkate alındığında -ki bu, bu dünya için geçerlidir.- Tanrı'nın bu dünyanın içerdiği ahlâki kötülüklerden daha az kötülük içeren bir dünya yaratması Plantinga'ya göre mümkün değildir.[563] Yani, özgür irade savunmacısının da çokca arzulayacağı şekilde, daha çok iyilik, daha az kötülük içeren bir dünya yaratmak –bu koşullarda- Tanrı'nın gücü

---

559 Plantinga, **WCB**, s. 462, 463.

560 Alvin Plantinga, "The Probabilistic Argument from Evil", **Philosophical Studies**, (35) 1979, s. 46, 47.

561 Plantinga'nın 12 Haziran 1987 tarihinde Marilyn McCord Adams'a yazdığı yayınlanmamış mektup. Marilyn McCord Adams, "Problems of Evil: More Advices to Christian Philosophers", s. 132'den naklen.

562 Plantinga, **GFE**, s. 55; Plantinga, **The Nature of Necessity**, s. 191.

563 Plantinga, **GFE**, s. 55.

dahilinde değerlendirilmemelidir.[564] Fakat böyle bir durumun Tanrı açısından mümkün görülmemesi onun ne gücünün, ne de iyiliğinin eksikliğine işaret edebilir; çünkü o, yarattığı insana özgürlük vererek dünyadaki ahlâki iyilikleri de, kötülükleri de insan kaynaklı ve insan merkezli kılmıştır. Sonuç olarak; yaşadığımız dünyada ahlâki kötülüğün bulunması nasıl Tanrı'nın varlığı ile mantıksal olarak çelişki oluşturmuyorsa, var olan kötülüğün miktarının veya türünün çokluğu da onun varlığı ile bir çelişki ve tutarsızlık oluşturmaz.

Ayrıca Plantinga, "The Probabilistic Argument from Evil" isimli makalesinde bir çok açıdan özgür irade savunması ile ilişkili gibi görünmeyen, *aslî günah*, *düşüş*, *kefaret* gibi daha çok Hıristiyan teolojisinin motifleriyle yüklü farklı bir savunma çizgisi geliştirmeye çalışmaktadır. Bu çizgiye göre, insanın çeşitli kötülükler içeren bu dünyaya düşmesinin nedeni insanlığın atası olan Adem ile Havva'nın özgür iradeleri ile işlemiş oldukları ilk günahtır.[565] Buradaki acı çekmelerimize karşılık olarak bizim için, bu dünyadan daha iyi bir dünya ve o dünyada sonsuz bir yaşam vardır. Sonuç olarak, tamamıyla Hıristiyan teolojisinin spesifik inanç olgularıyla yüklü bu savunmasında bile Plantinga, özgür iradeye yaptığı vurguyu devam ettirmekte ve söz konusu inançları insanın özgür seçimiyle ilişkilendirmektedir.

Kötülüğün varlığı veya onun türünün ve çeşitliliğinin çokluğu dikkate alındığında, teistik dinlerin kabul ettiği her-şeye-gücü-yeten, her-şeyi-bilen ve tamamen iyi olan Tanrı'nın varlığının mantıksal bir tutarsızlık içermemekle birlikte, gayr-ı muhtemel ve olasılık-dışı olduğunu ileri süren James Cornman ve Keith Lehrer, "eğer her yönüyle iyi, her şeyi bilen ve her şeye gücü yeten biri olsaydınız, ne çeşit bir dünya yaratırdınız?" diye sorar ve, "besbelli ki her yönüyle iyi olduğunuz ve yapmak istediğiniz şeyde en iyisini yapmak isteyeceğiniz için tüm mümkün dünyaların en iyisini seçerdiniz." diye devam ederler. Bizi böyle bir dünyanın nasıl olacağını tahayyül etmeye davet eden Cornman ve Lehrer, bu dünyadaki ıstırap ve acıdan doğan kötülüğün bu dünyayı Tanrı'nın yarattığını düşünen birisi için nasıl bir sorun oluşturduğuna işaret ederek, "onun Tanrı diye isimlendirdiğimiz birisi tarafından yaratılmasının ve yönetilmesinin pek muhtemel olmadığı" sonucuna ulaşır

---

564 Plantinga, **The Nature of Necessity**, s. 191.

565 Plantinga, "The Probabilistic Argument From Evil", s. 47 vd.

ve sonuçta; "bu dünyada bulunan delillerin Tanrı'nın var olduğu inancından ziyade Tanrı'nın var olmadığı inancını haklı çıkardığı görülüyor"[566] diyerek eleştirilerini özetlerler.

Cornman ve Lehrer'in yukarıda nakledilen ifadelerini somut bir kanıt haline getiren Plantinga, her şeye gücü yeten ve her şeyi bilen bir varlığın, yaratılması mantıksal olarak mümkün olan bütün dünyaları yaratabileceğinden hareketle, kanıtın ilk öncülünü şu şekilde kurar:

(a) Eğer Tanrı her-şeye-gücü-yeten ve her-şeyi-bilen ise, mantıksal olarak mümkün olan herhangi bir dünyayı yaratabilirdi.

Her-şeye-gücü-yeten ve her-şeyi-bilen varlık aynı zamanda tamamen iyi olduğu ve yaptığı şeyin de yapılabileceklerin en iyisi olmasını isteyeceği için ikinci öncül,

(b) Eğer Tanrı her-şeye-gücü-yeten, her-şeyi-bilen ve tamamen iyi ise, o yaratabileceği mümkün olan en iyi dünyayı yaratmayı seçerdi.

(a) ve (b) öncüllerini birleştirecek olursak,

(c) 'Eğer Tanrı her-şeyi-bilen, her-şeye-gücü-yeten ve tamamen iyi ise, o mümkün olan dünyaların en iyisini yaratır' öncülü çıkar.

Plantinga ilk öncülü bu şekilde belirledikten sonra, diğerini de şu şekilde kurar:

(d) İçinde yaşadığımız bu dünyanın mümkün olan en iyi dünya olması muhtemel ve olası görünmüyor.

(c) ve (d) öncüllerinden çıkan sonuç ise şudur:

(e) O halde bu dünyayı her-şeyi-bilen, her-şeye-gücü-yeten ve mutlak anlamda iyi olan bir Tanrı'nın yaratmış olması pek muhtemel görünmüyor.[567]

Yukarıdaki kanıta bakıldığında, onun teknik bakımdan sağlam ve geçerli olduğu görünmektedir. Fakat bir kanıtta aranması gereken şey, sağlam ve geçerli

---

566 James W. Cornman, Keith Lehrer, **Philosophical Problems and Argumants**, Macmillan Company, New York, 1969 ss. 340-349, Plantinga, **GFE**, s. 60'dan naklen. Krş. Yaran, **Kötülük ve Teodise**, ss. 57- 59.

567 Plantinga, **GFE**, s. 61.

olmasının yanında, sonucun kendisinden çıkarıldığı öncüllerin de kendi başlarına doğru olmasıdır. İlk öncül (c) “Eğer Tanrı her-şeyi-bilen, her-şeye-gücü-yeten ve tamamen iyi ise, o mümkün olan dünyaların en iyisini yaratır.” idi. Bu öncülde ifade edilen ‘mümkün dünyaların en iyisi’ Leibniz tarafından dile getirilen teodisedeki mümkün dünyaların en iyisi düşüncesidir ve Plantinga, Leibniz’in bu düşüncesini doğru bulmamaktadır. Çünkü, daha önce de gördüğümüz gibi, Tanrı, Plantinga’ya göre ‘mantıksal olarak mümkün olan’ı değil, ‘mantıksal olarak tutarlı olan’ı yaratabilmekte idi.

Ayrıca bu dünyanın mümkün dünyaların en iyisi olduğunu kabul etsek bile, evrendeki kötülüklerin, bizi Tanrı’nın varlığından çok yokluğuna iletecek türde ve miktarda olduğuna nasıl karar verebiliriz ki? Daha önce de değindiğimiz gibi, Plantinga’ya göre, biz evrende var olan toplam kötülüğün miktarını, türünü, nedenini ve amacını, ayrıca bu toplam kötülüğün ne kadarının insan kaynaklı ne kadarının da insan-dışı kaynaklı olduğunu bilemiyoruz. Hadi bunları bildiğimizi varsayalım. Bu durumda ne kadar kötülüğün Tanrı’nın varlığını olasılık-dışı ve gayr-ı muhtemel kıldığına nasıl karar verebiliriz? Yine, ilim, kudret ve iyilik gibi birkaç sıfatını bildiğimizi -ki onların bilgisine de sınırlı düzeyde sahip olduğumuzu- dikkate alacak olursak, bu sınırlılıklardan hareketle, tanrısal amacın ve nihâi tanrısal planın ne olduğunu nasıl bilebiliriz ki? Yani biz, her-şeye-gücü-yeten, her-şeyi-bilen ve tamamen iyi niteliklerini bildiğimiz Tanrı’nın, bu niteliklerinden hareket ederek içinde yaşadığımız dünyanın onun yaratması olamayacağı sonucuna ulaşıyoruz. Plantinga’ya göre, bilinen bu niteliklerden hareketle böyle bir sonuca ulaşmak pek sağlıklı ve doğru görünmemektedir. Çünkü biz Tanrı’nın böyle bir dünya yaratmadaki amacını tam olarak bilemiyoruz. Ayrıca, gerek Tanrı ile ilgili, gerekse onun yarattığı dünyanın bugünü ve geleceği ile ilgili olarak bilinenlerin sınırlı ve yetersiz oluşu nedeniyle, biz, bu dünyada çok fazla tür ve miktarda kötülüğün olduğuna ve bunun da her-şeyi-bilen, her-şeye-gücü-yeten ve tamamen iyi olan bir Tanrı’nın var olmasını gayrı muhtemel ve olasılık dışı kıldığına karar veremeyiz gibi görünmektedir.[568]

---

[568] Plantinga, **WCB**, s. 466, 467.

Kötülük probleminin evidentialist versiyonu ile ilgilenen çağdaş felsefecilerden William Rowe da Cornman ve Lehrer'e benzer bir eleştiriyi dile getirir. Tecrübe ettiğimiz bazı kötülük tür ve örneklerinden yola çıkan Rowe, bizim, söz konusu bu kötülüklere Tanrı'nın izin vermesini haklı çıkaracak gerekçelerimizin olmayışını ileri sürerek ateizmini temellendirmeye çalışmaktadır. Rowe argümanını şu şekilde formüle eder:

(p) "Herşeye gücü yeten, herşeyi bilen ve tamamıyla iyi olan [mükemmel] varlığın kötülüklere izin vermesini haklı çıkaracak, *bizim bildiğimiz* hiçbir iyi nedeni yoktur."

Öyle görünüyor ki,

(q) "Mükemmel Varlığın kötülüklere izin vermesini haklı çıkaracak hiçbir iyi nedeni yoktur."

Öyleyse muhtemelen,

(sonuç) "Mükemmel Varlık yoktur."[569]

Görüldüğü gibi, Rowe, bu kanıtlamada çıkış noktasını 'bizim bildiğimiz iyi bir nedenin olmaması'na bağlamaktadır. Ona göre, Tanrı'nın kötülüklere izin vermesinin haklı nedenleri olabilir; ancak bu nedenlerin bilgisine sahip olmamamız Tanrı'nın yokluğuna hükmetmemiz için bize haklı ve yeterli bir gerekçe sağlar. Plantinga yukarıdaki öncüllerden böyle bir sonuca ulaşılabileceğini kabul etmez. Ona göre, Tanrı'nın bizim bilmediğimiz iyi nedenlerinin olması mümkün ve muhtemeldir ve bizim bu nedenleri bilmememizden de ateolojik bir argüman çıkarılamaz. Çünkü, p'den q'ya geçiş yanlıştır. Plantinga bunu bir analoji ile anlatmaya çalışır. O'na göre, bir yerde aradığımız bir şeyi görememiş olmak çoğu zaman ve çoğu durumda onun yokluğuna hükmetmemiz için bize haklı bir gerekçe sunabilir; ancak bu haklı gerekçe bizim için her zaman 'yeterli bir gerekçe' olmayabilir. Bu konuda şöyle bir bir örnek verir: "Mesela çadıra baktığımda o ufacık çadırda Bernard'ı görememem, onun orada yokluğuna hükmetmem için bana haklı ve yeterli bir epistemik gerekçe

---

[569] Plantinga, **WCB**, s. 465, 466.; Geniş bilgi için bkz. William Rowe, **Philosophy of Religion: An Introduction**, Wandswoeth, Belmont, 1978, ss. 87-95. Rowe'un bu görüş ve iddiasının geniş bir eleştirisi için bkz. William Hasker, "The Necessity of Gratuitous Evil", **Faith and Philosophy**, (9/1), 1992, ss. 23-40.

sunabilir; ancak, bu, orada görmediğim hiçbir şeyin olmadığı anlamına gelmez. Çadırda gözle görülemeyecek kadar küçük canlılar *(moseeum)* olabilir ve benim onları görememiş olmam yokluklarına hükmetmem için yeterli bir epistemik gerekçe oluşturmaz."[570] Aynı durumun Tanrı'nın kötülüklere izin vermesinin nedenini bilemememiz için de geçerli olduğunu söyleyen Plantinga'ya göre, Tanrı ile insanlar arasındaki epistemik mesafeden ve Tanrı'nın sonsuz ve sınırsız, insanların ise sonlu ve sınırlı bilgiye sahip olmalarından dolayı, O'nun kötülüklere neden izin verdiği biz insanlar tarafından tam olarak bilinemeyebilir; ancak bu durum Tanrı'nın yokluğuna bir kanıt oluşturmaz.[571] Sonuç olarak, Rowe'un kanıtlaması geçersizdir, çünkü sınırlı insan aklı ile aşkın tanrısal hikmet ve nihâi tanrısal plan her zaman tam olarak bilinemeyebilir, ancak bundan da ateolojik bir argüman çıkarılamaz.

Cornman, Lehrer ve Rowe'dan farklı bir evidentialist itirazda bulunan Paul Draper'a göre ise, problem, kötülük sorunu ile ilgili bazı önermelerin hem doğru hem de teizmle çelişik olduğunun gösterilmesi meselesi değildir. Problem daha çok evidentialdir. Bizim kötülük sorunu ile ilgili bilgimizi oluşturan tecrübelerimiz ya da başkalarının yaşamlarındaki tanıklıklarımız teizm adına önemli bir negatif kanıt oluşturur. Dolayısıyla, biz teizmi redetmek için, aksi kanıtlanıncaya değin *(prima facia)* iyi bir epistemik nedene sahibizdir. Yani teizmi reddetmeyen [haklılayan] başka nedenlar daha güçlü olmadığı sürece teizmi reddetmemiz için yeterli nedenimiz var demektir."[572]

Draper'ın bu tezi Platinga'ya göre, iki temel iddiada bulunmaktadır. Bu iddiaların ilki "acı ve sevinç [iyilik ve kötülük], teizmle çelişik olan bir hipotezden çok teizmi daha az olası kılar" ikincisi, "bu durum, teizm için ciddi bir soruna işaret eder."[573]

Draper'a göre, kötülük probleminin dayanması gereken asıl sorun, hem teizmle mantıksal olarak çelişen hem de kötülük sorununu teizmden daha iyi

---

570 Plantinga, **WCB**, s. 466.

571 Plantinga, **WCB**, s. 467.

572 Paul Draper, "Pain and Pleasure: An Evidential Problem for Theists", **The Evidential Argument from Evil**, ed. Daniel Howard-Snyder, Indiana Unıversity Press, Bloomington, 1996, s. 12,

573 Plantinga, **WCB**, s. 469.

açıklayan/çözümleyen bir hipotezin olup-olmadığı sorunudur. Yani Draper'a göre, şayet bir kimse teizmle çelişik ve kötülükleri teizmden daha iyi açıklayabilecek olan bir teori ortaya koyabilirse, o kimsenin, bu teorinin doğruluğunun teizmin doğruluğundan daha olası olduğuna ve teizmin de muhtemelen yanlış olduğuna inanması için *prima facia* bir nedeni var demektir. Ona göre böyle bir hipotez/teori vardır. Aldırmazlık hipotezi *(Hypothesis of Indifference)* dediği bu teoriye göre, "ne yeryüzündeki duygu sahibi varlıklar *(sentient beings)*, ne de onların üzerinde yaşadıkları tabiat, insânî olmayan varlıkların *(non-human persons)* iyi ya da kötü eylemlerinin sonucudur."[574] Draper'a göre bu tez, hem teizmle çelişmektedir, hem de kötülük sorununu teizmden daha iyi açıklamakta/çözmektedir; dolayısıyla da teizm yanlış ve geçersizdir.

Plantinga'ya göre, Draper'ın bu tezi tamamen naturalist bir evren tasarımına yol açıyor gibidir, dolayısıyla naturalist açıklamaların muhatap olduğu bütün zorluklarla karşı karşıyadır. Draper'ın iddia ettiği şekliyle, bu tarzdaki naturalist bir açıklamanın, kötülük sorununa teizmden daha iyi, -daha doğru bir deyişle- daha az sorunlu bir açıklama sunduğunu kabul edebiliriz. Ancak, teizm yerine naturalizmi tercih etmemiz için, kötülük sorunu gibi tikel bir örnek olgu karşısında değil, evrenin ve içerisindeki insanın yaratılışı, anlamı ve amacı gibi egzistansiyal konular karşısında da, bir bütün olarak bakıldığında naturalizmin, teizmden daha iyi ve daha tutarlı bir açıklama sunduğunu ortaya koymalıyız. Plantinga'nın da ifade ettiği gibi, Draper'ın ileri sürdüğü hipotez belki naturalizm ile tutarlı olabilir, ama ontolojik yorumlamaları ve açılımları dikkate alındığında, naturalizmin teizminden daha olası olduğunu söylemek pek mümkün görünmemektedir; dolayısıyla Draper'in tezini doğru kabul etmek için elimizde hiç de güçlü nedenler bulunmamaktadır. Ayrıca, bir önceki bölümde de gördüğümüz gibi teistik inançların epistemik güvenceye, dolayısıyla da olumlu epistemik satüye sahip olduğu hatırlanacak olursa, teizmin naturalizmden daha tutarlı bir evren ve insan açıklamasına sahip olduğu ileri sürülebilir.[575] Çünkü teistik Tanrı inancı, bizim doğru işleyen bilişsel yetilerimiz tarafından, bu yetilerimize uyumlu bir ortamda, başarılı bir şekilde doğruyu

---

574 Paul Draper, "Evolution and The Problm of Evil", **Philosophy of Religion**, Ed. Lois Pojman, Wandsforth Publishing Co., Belmont, 1998, s. 230.

575 Plantinga, **WCB**, s. 485 vd.

amaçlamış bir tasarım planına bağlı olarak üretilmiş bir inançtır. Ve, buradaki tasarım planı da en makul ve en tutarlı anlamını naturalistik değil, teistik bir evren izahında buluyordu.

Ayrıca Richard Otte'ya göre de, Draper'ın hipotezi doğru olsa bile, bu bir çok teistin dinsel inançlarının rasyonelliği konusunda olumsuz bir durum oluşturmaz. Çünkü bir çok teist sadece bir teist değil, aynı zamanda bir dine inanan Hıristiyan, Müsüman ya da Yahudidirler. Bu nedenle Draper ileri sürdüğü tezde haklılığını savunacaksa, sadece teizmin değil, teistik dinlerin de yanlışlığını göstermek adına bağımsız kanıtlar ortaya koymak durumundadır.[576]

Sonuç olarak Plantinga'ya göre, inandığımız herşey için bir karşı kanıt olabilir. Ama biz bu gerçeğe rağmen, bazı şeylere olan inancımızı haklı ve rasyonel olarak devam ettirebiliriz. Kötülük problemi karşısında teizme olan inancımız da böyle birşeydir. O'na göre, karşı kanıtların olmasına rağmen, doğruluğuna inandığımız ve rasyonel olarak kabul ettiğimiz bir çok önerme vardır. İnandığımız hiçbir şeyin karşı kanıtının olmaması zorunlu değildir. Eğer olsa bile, -ki çoğu durumda karşı kanıtlar zaten vardır- söz konusu inancımızdan vazgeçmemizi gerektirecek bir zorunluluğun olması için hiçbir haklı neden görünmemektedir. Plantinga'ya göre, bir çok şeye, onların yanlışlığına işaret eden karşı kanıtlar olmasına rağmen -doğruluğu için daha güçlü kanıtlara sahip olduğumuzu düşündüğümüz için- rasyonel ve haklı olarak inanmaktayız.[577]

En nihayetinde, Plantinga'ya göre, kötülük olgusundan hareketle Tanrı'nın yokluğuna dair üretilebilecek geçerli ve doğru hiçbir ateolojik argüman olamaz. Kötülükten hareketle Tanrı'nın ne yokluğu kanıtlanabilir ne de onun varlığının olasılık-dışı ve gayrı muhtemel olduğu gösterilebilir. Tabi ki kötülük teist için de bir problemdir fakat onun problem oluşu teistik inançların ne mantıksal olarak, ne de ihtimali olarak bir çelişki içerdiğini gösterebilir.[578] Teist kendisinin veya bir yakınının çektiği büyük bir acı ve felaket karşısında umutsuzluğa düşebilir, Tanrı'ya isyan edebilir ve hatta Tanrı inancından da vaz geçebilir. Ancak bütün bunlar teistik

---

576 Richard Otte, "Eviential Arguments from Evil", **International Journal for Philosophy of Religion**, (48), 2000, s. 2.

577 Plantinga, **WCB**, s. 462.

578 Plantinga, **GFE**, s. 63, 64.

inançların ne mantıksal olarak çelişik ne de ihtimal dışı olduğunu gösterebilir. Sonuçta, teistin acılar karşısında geliştirmiş olduğu bu olumsuz tavır, felsefi olmaktan çok spritual ve pastoral (kiliseyi ilgilendiren) bir sorun olarak kalmak durumundadır.[579]

579 Plantinga, **The Nature of Necessity**, s. 195; Plantinga, **WCB**, s. 459.

IV. ÖZGÜR İRADE SAVUNMASININ DEĞERİ

Gördüğümüz gibi, Anglo-Amerikan analitik felsefe geleneğinden gelen Plantinga, özgür irade savunmasını, kötülük probleminin dayandığı önermeler arasında mantıksal bir çelişki ve tutarsızlık olduğunu iddia eden ve Mackie ve McCloskey gibi filozoflar tarafından dillendirilen mantıksal ateistik kötülük problemine karşı bir eleştiri ve teizmin bir savunusu olarak kaleme almıştır. Ona göre, ‘her-şeye-gücü-yeten, her-şeyi-bilen ve tamamen iyi olan bir Tanrı vardır’ önermesi ile, ‘kötülük vardır’ önermeleri arasında bir çelişki yoktur. Çünkü bu önermeler arasında, mantık ilminin kabul etmiş olduğu açık veya formel bir çelişki ve tutarsızlık olmadığı gibi, basit ve temel mantık kurallarına aykırılıktan doğan bir çelişki ve tutarsızlık da söz konusu değildir. Bu noktada, gizli ve üstü-örtük bir tutarsızlık iddiası ile araya giren Mackie’nin iddialarını ve ek-öncüllerini inceleyen Plantinga, bu ek-öncüllerin de, kötülük probleminin dayandığı önermeler setinde bir tutarsızlık olduğunu kanıtlayamadığını ileri sürer ve bunun kanıtlanabilmesi için, ‘eğer Tanrı, her-şeye-gücü-yeten, her-şeyi-bilen ve tamamen iyi ise, o her türlü kötülüğü her durum ve şart altında elimine eder’ şeklindeki bir önermenin doğruluğunun ve geçerliliğinin gösterilmesi gerektiğini; fakat bunun da gösteriIemediğini dolayısıyla, kötülük probleminin dayandığı önermeler setinde bir tutarsızlık ve çelişkinin olduğunun kanıtlanamadığını ileri sürer.

Plantinga bundan sonra bir adım daha ileri giderek, bu iki önerme arasında bir tutarlılığın olduğunun kanıtlanıp-kanıtlanamayacağını araştırmaya başlar ve bunun kanıtlanabilmesi için, (I) ‘Her-şeye-gücü-yeten, her-şeyi-bilen ve tamamen iyi olan bir Tanrı vardır’ önermesi ile tutarlı ve bu önerme ile birlikte olduğunda (II) ‘Kötülük vardır’ önermesini gerektiren yeni bir önermeye gereksinim duyar. O’na göre böyle bir önerme vardır ve bu önerme ‘Tanrı kötülük içeren bir dünya yaratabilir ve bunun için de *iyi bir nedeni* vardır’ önermesidir. Burada önemli olan bu iyi nedenin ‘ne olduğunun belirlenmesi’ değil, böyle bir nedenin var olmasının ‘mümkün olduğunun gösterilmesi’dir. Bu neden de Plantinga’ya göre, Tanrı’nın özgür insanlar yaratmasıdır. Çünkü ona göre, özgürce davranarak hem doğru, hem de yanlış eylemlerde bulunan varlıkları içeren bir dünya, özgürlükleri alınmış ve birer otomat olarak daima iyi davranışlarda bulunan varlıkları içeren bir dünyadan daha değerlidir. Burada Mackie ve diğer ateologlar, insânî özgürlük ile tanrısal kudretin uyuşabileceğini bu nedenle de, Tanrı’nın mutlak kudreti gereği hem özgür olan, hem

de daima iyi davranışlarda bulunan varlıklar yaratabileceğini, böyle olmaması durumunda da -ki yaşadığımız dünya böyle değildir- onun mutlak kudretinin tehlikeye gireceğini ileri sürerler. Plantinga ise, insâni özgürlük ile tanrısal kudretin hiçbir şekilde uyuşmayacağını söyleyerek, özgürlüğün olduğu yerde kötülük yapma imkanın da zorunlu olarak bulunduğunu ve bulunması gerektiğini ileri sürer. Ona göre, Tanrı özgür yaratıklar yaratabilir; fakat, onların sadece doğru olanı yapmalarını belirleyemez; aksi durumda, o yaratıklar bu duruma rağmen önemli ölçüde özgür olarak kabul edilemezler.

Plantinga'nın özgür irade düşüncesini merkeze alarak ürettiği argümanların, kimi gerekçelerle eleştiriye tabi tutulsalar da, genel itibariyle tutarlı olduğu ve mantıksal kötülük probleminin teizmde ve teistlerde çelişme ve tutarsızlık olduğu yönündeki iddialarının geçersiz olduğunu göstermekte oldukça başarılı olduğu söylenebilir. 'Tanrı vardır' ile 'Tanrı'nın yarattığı evrende kötülük vardır' önermelerinin çelişmediğini göstermek için, 'Tanrı özgür insanlar yaratır', 'Hata yapsalar da özgür insanların bulunduğu bir dünya, hiç hata yapmayan ama özgürlükleri de olmayan otomatların bulunduğu bir dünyadan daha değerlidir' ve 'Tanrı ahlâki kötülüğü ancak ahlâki iyilik imkanını ortadan kaldırarak engelleyebilirdi' gibi önermelere başvuran özgür irade savunması, hem insâni özgürlüğe vurgu yapmakta, hem de ahlâki iyilik gibi, kötülüğü de özgürlüğe bağlamakta oldukça başarılıdır. Bize göre de Tanrı'nın yarattığı evrende ahlâki iyilik olacaksa zorunlu olarak ahlâki kötülük imkanı da bulunmalıdır ve bunlar için de özgürlük şarttır.

Özgür irade savunmasının ahlâki kötülüğü insan iradesine bağlarken oldukça başarılı olduğu söylenebilir; fakat doğal kötülüğü şeytan ve onun gibi insânî olmayan ama önemli derecede özgür olan ruhlara bağlarken aynı derecede başarılı olduğu söylenemez. Eğer Plantinga, doğal kötülük problemi karşısında çözüm önerisi olarak şeytan teorisini değil de, ilk düşünce çizgisi dediği, fakat üzerinde pek durmadığı 'kimi insanların ahlâki gelişimlerini tamamlayabilmeleri için doğal kötülükler gereklidir' şeklindeki düşünceyi geliştirmeye çalışsaydı veya, bazı teolog ve felsefecilerin yaptığı gibi özgür irade savunmasını sadece ahlâki kötülüklere karşı geliştirilmiş bir çözüm önerisi olarak kabul etse idi, sanırız hem daha tutarlı olurdu, hem de eleştirilere daha az maruz kalırdı. Ama bu eksikliğine rağmen kanımızca, özgür irade savunması kötülük probleminin mantıksal versiyonuna karşı sunulmuş olan ciddi ve inandırıcı bir çözüm önerisi olarak kabul edilebilir.

Kendisinin de ifade ettiği gibi son yirmi yirmi beş yıldır, ateolojik kötülük problemi, mantıksal versiyondan delilci versiyona doğru bir geçiş yaşamıştır. Bu geçişin temel nedeni, kanımızca, kötülük probleminin dayandığı önermeler seti arasında mantıksal bir çelişkinin olmadığını kanıtlama konusunda özgür irade savunmasının başarılı olmasıdır. Evrendeki kötülüğün türünü ve miktarını dikkate alarak ateizmi temellendirmeye çalışan delilci kötülük problemine göre, yaşadığımız dünyadaki kötülüğün çeşitliliği ve total miktarı teistik Tanrı'yı mantık-dışı kılmıyorsa da, olasılık dışı kılmaktadır; dolayısıyla teistik Tanrı'ya olan inanç zayıf-olasılıklı bir inanç olmak durumundadır. Plantinga'ya göre böylesi bir çıkarım çok da doğru görünmemektedir. Çünkü az veya çok bütün kötülükler Tanrı'dan bağımsızdır ve özgür irade kaynaklıdır. İnsanın ve diğer canlıların özgür iradelerinin ve tercihlerinin sonucudur. Yani iyilikler gibi kötülüklerin de sorumlusu özgür irade sahibi varlıklardır. Bu, özellikle ve öncelikle insanın, daha geniş anlamıyla da bütün özgür varlıkların ahlâkî otonomileri için zorunludur. Ayrıca biz, evrendeki kötülük ve iyilik türlerinin toplamını ve bu toplamın total değerini bilemediğimiz gibi, ne kadarlık kötülüğün Tanrı'nın yokluğunu varlığından daha olası kıldığına da karar veremeyiz. Ayrıca, insâni bilgilerimizin sınırlı olması nedeniyle, sözünü ettiğimiz tür ve miktarda kötülük içeren bir dünya yaratmadaki tanrısal amacın ne olduğunu bilmememiz de, Plantinga'ya göre, -ateologların iddia ettiklerinin aksine- teistik inanca bir zayıflık ve eksiklik değil, bir güç ve haklılık kazandırmaktadır.

Sonuç olarak, bütün eleştirilerden ve savunmalardan bağımsız olarak, kötülüğün bu dünyadaki reel varlığı bir gerçektir ve bu gerçek hem teorik, hem de pratik olarak ciddi bir soruna işaret etmektedir. Sorun felsefî olduğu kadar dinîdir de. Dolayısıyla, kötülük teist için de teistik dinler için de bir problemdir. Ancak Plantinga'nın da vurguladığı gibi, onun problem oluşu ne teistik inançların mantıksal veya ihtimâlî olarak bir çelişki içerdiğini gösterebilir, ne de bir teisti inançlarından vazgeçmeye mecbur edebilir.

SONUÇ VE GENEL DEĞERLENDİRME

Yirminci yüzyıl felsefesinin –özellikle ilk yarısını- belirleyen temel karekteristiğin, bir yanda analitik felsefe tarafından temsil edilen katı pozitivizm ve ve rasyonalizm, diğer yanda ise daha çok kıta Avrupası felsefesi geleneğinden beslenen romantizm ve relativizm ağırlıklı akıl karşıtı bir katı fideizm olduğu söylenebilir. İşte böylesi bir ayrış(tır)ma içerisinde, mantıksal atomculuk ve mantıksal pozitivizim gibi katı anti metafizik akımların ve din karşıtı tutumların hakim olduğu bir coğrafyada ve tarihsel kesitte dünyaya gelen Plantinga'nın akademik kariyerinin ve felsefesinin temel amacının da, bir düşünce ve inanç sistemi olarak genelde teizmin, özelde de Hıristiyan teizminin rasyonelliğini ve ona yöneltilen eleştirilerin geçersizliğini göstermek olduğu ifade edilebilir. Bu bağlamda onun felsefesi en kısa ve en özlü ifadesiyle 'teistik bir savunma' olarak nitelendirilebilir.

'Tanrı inancının rasyonelliği' ve 'kötülük problemi' gibi din felsefesinin iki temel sorununa ilişkin söyledikleri örnekleminde incelemeye çalıştığımız Plantinga'nın felsefesinin ana vurgusunu, evidentializmin ileri sürdüğü şekliyle bir kanıta dayanmasa, bir kanıt tarafından doğrulanmasa da, teistik Tanrı inancının rasyonelliği ve teizmin ana iddialarının da doğruluğu düşüncesi oluşturur. Tanrı inancının rasyonelliğini göstermek için o, ilkin katı bir epistemolojik tavır olarak nitelendirdiği klasik temelciliğin tutarsızlığını ve ona dayalı olarak dillendirilen evidentialist itirazın geçersizliğini, ikinci olarak da teizm için doğal teolojinin ana enstrümanları olan klasik teistik argümanların gereksizliğini/zorunsuzluğunu ortaya koymaya çalışır.

Plantinga'ya göre, Tanrı'ya ve temel teistik önermelere olan inançlarımız, klasik temelciliğin ve evidentializmin rasyonellik ölçütlerini karşılamasa ve doğal teolojide ifade edildiği şekliyle hiç bir argüman tarafından desteklenmese de, tamamen rasyonel ve tam anlamıyla tasdik edilmiş inançlar olarak kabul edilebilirler. Çünkü bizim bütün inançlarımız, sahip olduğumuz başka inançların ve bilgilerin doğruluğuna dayalı delillerle ispatlanmak zorunda değildirler. Mesela, olağan duyusal algılarımıza, hafızamıza ya da başka kimselerin psikolojik durumlarına

ilişkin inançlarımız bu türden olup, doğruluklarına inanmak için çıkarımsal bir delille desteklenmek zorunda değildirler. Aynı durum Tanrı'ya olan inancımız için de geçerlidir. Kalvinist teolojide ve Reidian epistemolojide de görüldüğü gibi, Tanrı inancı bilişsel yapımızın temelini oluşturan inançlardandır. İnsanoğlu Tanrı'ya inanmaya doğal bir eğilimle yaratılmıştır; çünkü Tanrı insanın kalbine, bir sanatkarın eserine mührünü vurması gibi, kendi mührünü vurmuştur. Dolayısıyla o herhangi bir kanıt tarafından temellendirilmek zorunda olmayan bir inançtır.

Plantinga, gerek klasik temelciliğin öne sürdüğü şekliyle herkesi bağlayan, evrensel ve genel-geçer rasyonellik kriterlerinin ve temel olma ölçütlerinin bulunamayacağı yönündeki iddiası, gerekse doğal teoloji karşısındaki olumsuz tavrı nedeniyle, kimi eleştirmenler tarafından, Kierkegaard tarzı bir epistemolojinin ve Karl Barth tarzı bir teolojinin fideistik açmazlarına düşmekle eleştirilmektedir. Ancak, bu eleştiriler çok da fazla haklılık payına sahip gibi görünmemektedirler. Çünkü o, görebildiğimiz kadarıyla, felsefesinde her ne kadar fideistik temalara yer veriyor gibi görünse de, ne epistemoloji anlayışında, ne de teolojisinde 'katı bir fideist' olarak isimlendirilebilir.

Plantinga'ya göre, yeryüzünde inananlar ile inanmayan güçler arasında bir çatışma vardır. Bu çatışmada kullanılan bilim, felsefe ve sanat gibi kültürel araçlar yansız ve nötr olmadıkları gibi, inananlarla inanmayanları eşit ölçüde bağlayan ve felsefî görüş birliğine ulaşmamıza olanak sağlayan evrensel rasyonellik ilkeleri ve ölçütleri de yoktur. Durum böyle olunca da, teistlere düşen görev kendi rasyonellik anlayışlarını ve rasyonellik ölçütlerini geliştirmek olmak durumundadır. Geliştirilen bu epistemolojik anlayış herkes tarafından kabul edilmeyebilir. Ama zaten Plantinga'ya göre, bu epistemolojinin ve epistemik ölçütün herkes tarafından kabul edilmesini gerektirecek bir zorunluluğun olduğunu varsaymak için de hiçbir neden yoktur. Sonuç olarak herkes kendi anlayışından ve ölçütünden sorumlu olacaktır. Bu açıdan bakıldığında, Plantinga'nın epistemolojisi en genel anlamıyla, teistler lehine 'epistemik bir ruhsat' olarak görülebilir.

Plantinga kötülük sorunu karşısında geliştirmiş olduğu özgür irade savunmasında da kötülük probleminin dayandığı önermeler seti arasında mantıksal bir çelişki olmadığı gibi, yeryüzündeki kötülük türleri ve miktarı dikkate alındığında

da Tanrı inancının olasılık-dışı olmadığını göstermeyi amaçlamaktadır. Felsefe tarihi içerisinde kötülük sorunuyla ilgilenen düşünürlerden birçoğunun da kabul ettiği şekliyle, söz konusu soruna ilişkin en tutarlı ve en doğru çözüm önerisini insandaki özgür iradeyi merkeze alarak geliştirilen çözüm önerileri oluşturmaktadır. Bu öneriler arasında bugün en fazla kabul gören ve din felsefesi çevrelerinde en çok tartışılanın da, Plantinga tarafından özgün ve orijinal bir savunma formatında sunulmuş ve neredeyse onun ismiyle bütünleşmiş 'özgür irade savunması' olduğunu söylemek yanlış olmasa gerektir.

Plantinga'nın savunması ilk ve öncelikli olarak, Mackie, McCloskey ve Flew gibi felsefeciler tarafından savunulan mantıksal kötülük problemine karşı bir cevap niteliği taşımaktadır. Plantinga'ya göre, iyi, âlim ve muktedir bir Tanrı'nın varlığı ile içinde yaşadığımız dünyada kötülüğün varlığı arasında hiçbir mantıksal çelişki yoktur. Böyle bir çelişkinin varlığının gösteril(ebil)mesi için 'her-şeyi-bilen, her-şeye-gücü-yeten ve tamamen iyi olan bir Tanrı, hiçbir kötülüğe hiçbir şekilde izin vermez' şeklindeki bir önermenin doğruluğunun gösterilebilmesi gerekir ki, bu da bugüne kadar başarılabilmiş değildir. Plantinga böyle bir çelişkinin olduğunun bugüne değin gösterilememiş olmasını özgür irade savunmasının başarısı için yeterli görmekle birlikte, bir adım daha öteye giderek, söz konusu önermeler arasında bir tutarlılığın olabileceğini de göstermeye çalışır. Plantinga'ya göre, bu tutarlılık, teistik Tanrı'nın varlığı ile çelişmeyen ve onunla birlikte düşünüldüğünde, 'kötülük vardır' şeklindeki bir önermeyi de gerektiren bir önerme bulmakla gösterilebilir. Ona göre böyle bir önerme vardır, o da, 'Tanrı kötülük içeren bir dünya yaratır ve böyle yapmak için de iyi bir nedeni vardır' önermesidir. Tanrı'nın bilgisi, kudreti ve iyiliği ile bağdaşan iyi neden de 'insanın özgür olması', özgürlük içerisinde Tanrı'ya iman etmesi, insânî erdemlere ve olgunluğa ulaşmasıdır.

Aynı çizgiyi delilci kötülük problemi karşısında da devam ettiren Plantinga, bir yandan, evrendeki kötülüğün toplam miktarının tesbit edilemeyeceğini, -tesbit edilse bile- ne kadarlık kötülüğün Tanrı inancını olasılık-dışı kılacağına karar verilemeyeceğini söyleyerek; diğer yandan da, az yada çok bütün kötülükleri Tanrıdan bağımsız bir şekilde özgür irade ile ilişkilendirerek kötülüğün çokluğundan ve çeşitliliğinden hareketle Tanrı'nın varlığının olasılık-dışı olduğunun gösterilemeyeceğini kanıtlama çalışır.

Plantinga ahlâkî kötülüğü bu şekilde insanın özgürlüğüne bağlayarak çözmeye çalışırken, doğal kötülüğü de aynı şekilde şeytan ve onun gibi insânî olmayan ama büyük oranda özgür olan varlıkların eylemlerine bağlayarak çözmeye çalışmaktadır. Ancak kanımızca, özgür irade savunması ahlâkî kötülükler karşısında insâni özgürlüğe yaptığı vurguda oldukça başarılı ve mâkul bir tavır içinde iken, aynı başarının doğal kötülük karşısında da devam ettirildiği söylenemez. Ancak burada Plantinga'nın tavrı ve felsefî tarzı ile ilgili şu durumun bilinmesi gerekir ki, o öncelikli olarak bir Hristiyan felsefesi kurmaya çalışmaktadır. Bir bütün olarak Hıristiyan teizminin rasyonelliğini ve tutarlılığını göstermeyi amaçlamaktadır. Ayrıca o, rasyonellik konusunda da değindiğimiz gibi, inananlarla inanmayanları eşit ölçüde bağlayan doğruluk ölçütleri olamayabileceğini olumluyor idi. Doğal kötülüğün çözümünde şeytan figürüne bu açıdan bakıldığında, sunulan çözüm önerisi her ne kadar Hristiyanlığa veya teistik dinlerin herhangi bir versiyonuna inanmayanları tatmin etmese de, en azından özgür irade savunmasının kendi içerisinde tutarlı ve Hıristiyan teizmi ile de uyumlu olduğu söylenebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Yazılı Kaynaklar:

Abraham, William, **An Introduction to the Philosophy of Religion**, Englwood Cliffs, Prentice-Hall, New Jersey, 1985.

Adams, Marilyn MacCord, "Problems of Evil: More Advice to Christian Philosophers", **Faith and Philosophy: Journal of Society of Christian Philosophers**, (5/2), 1988, (121-143).

Akhtar, Shabbir, **Reason and Radical Crisis of Faith**, Peter Lang, New York, 1987.

Alister, McGrath, **A Life of Calvin: A Study in the Shaping of Western Culture**, Oxford,1990.

Alston, William P., "Perceiving God", **Journal of Philosophy**, (83), 1986, (655-665).

--------, **Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience**, Cornell Unv. Press, Ithaca, 1991.

Altuğ, Taylan, **Modern Felsefede Metafiziğin Elenmesi**, Etik Yayınları, İstanbul, 2004.

Armstrong, Karen, **Tanrı'nın Tarihi**, çev. Oktay Özel, Hamide Koyukan, Kudret Emiroğlu, Ayraç Yayınları, Ankara, 1988.

Atsız, Hasan, **Ateizmin Psikolojik Gerekçeleri ve Teizmin Cevapları**, Ondokuz Mayıs Ünv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Samsun, 2000.

Audi, Robert, "Direct Justification, Evidential Dependence and Theistic Belief", **Rationality, Religious Belief and Moral Commitment: New Essays in the Philosophy of Religion**, (ed.) Robert Audi ve William Wainwright, Cornell University Press, Ithaca, New York, 1986, (139-166).

Aydın, Mehmet S., **Din Felsefesi**, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir, 1990.

--------, **Kant'ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlak İlşkisi**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1991.

Ayer, Alfred Jules, **Dil, Doğruluk ve Mantık**, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, Metis Yayınları, İstanbul, 1988.

Basinger, David, "Divine Omniscience and Human Freedom: 'A Middle Knowledge' Perspective", **Faith and Philosophy: Journal of Society of Christian Philosophers**, (1/3), 1984, (291-302).

--------, "Plantinga, Pluralism and Justified Religious Belief", **Faith and Philosophy: Journal of Society of Christian Philosophers**, (8/1), 1991, (67-80).

Basinger, Davind and Randall, "The Problem with The 'Problem of Evil', **Religious Studies: an International Journal for the Philosophy of Religion**, Cambridge Universty Press, (30/1) 1994.

Bavinck, Herman, **The Doctrine of God**, İng. Çev. William Hendricksen, Grand Rapids, Eerdmans, 1951.

Benett, Philip W., "Evil, God, and The Free Will Defense", **Australasion Journal of Philosophy**, (51/1), May, 1973, (39-50).

Beversluis, John, "Reformed the 'Reformed Objection to Natural Theology", **Faith and Philosophy: Journal of Society of Christian Philosophers**, (12/2), 1995, (189-206).

Blackstone, William T., **Dinsel Bilgi Sorunu: Felsefî Çözümlemelerin Dinsel Bilgi Sorununa Etkileri**, çev. Tuncay İmamoğlu, Ataç Yayınları, İstanbul, 2005.

Cassier, Ernst, **İnsan Üstüne Bir Deneme**, çev. Necla Arat, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1997.

Cevizci, Ahmet, **Felsefe Sözlüğü**, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1998.

Christian, Rose Ann, "Plantinga, Epistemik Pervissiveness, and Metaphysical Pluralism", **Religious Studies: an International Journal for the Philosophy of Religion**, Cambridge University Press, (28/4), 1992, (553-573).

Clark, Kelly James, **Return to Reason: A Critique of Enlightenment Evidentialism and a Defence of Reason and Belief in God**, William B. Eardmans Company, Michigan, 1998.

Clifford, William K., "The Ethics of Belief", **The Rationality of Belief in God**, (ed.) George I. Mavrados, Englewood Cliffs, Prentice Hall, New Jersey, 1970, (152-160).

Dancy, Jonathan, **An Introduction to Contemporary Epistemology**, Basil Blackwell, 1985.

Davies, Martin, "Determinism and Evil", **Australasion Journal of Philosophy**, (58), 1980, (116-127).

Direk, Zeynep, "Türkiye'de Felsefenin Kuruluşu", **Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek: Sempozyum Bildirileri**, Defter ve Toplum ve Bilim Dergileri Ortak Çalışma Grubu, Metis Yayınları, İstanbul, 2001, (69-80).

---------, **Başkalık Deneyimi: Kıta Felsefesi Üzerine Denemeler**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2005.

Dostoyevski, Fredeyer, **Karamazov Kardeşler**, çev. Nihal Yakaza, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1990.

Draper, Paul, "Evolution and The Problem of Evil", **Philosophy of Religion**, (ed.) Lois Pojman, Wandsforth Publishing Co., Belmont, 1998, (219, 230).

---------, "Pain and Pleasure: An Evidential Problem for Theists", **The Evidential Argument from Evil**, (ed.) Daniel Howard-Snyder, Indiana Unıversity Press, Bloomington, 1996, (12-29).

Eshleman, Adrew, “Alternative Possibilites and The Free Will Defence”, **Religious Studies: an International Journal for the Philosophy of Religion**, Cambridge University Press, (33/3), 1997, (267-286).

Evans, C. Stephan, “Kierkegaard and Plantinga on Belief in God: Subjectivity as The Ground of Properly Basic Religious Beliefs”, **Faith and Philosophy: Journal of Society of Christian Philosophers**, (5/1), 1988, (25-39).

---------, **Philosophy of Religion: Thinking about Faith**, Intervarsity Press, Illionis, 1982.

Flew, Anthony, “Divine Omnipotence and Human Freedom”, **New Essays in Philosophical Theology**, (ed.) A. Flew & A. MacIntry, SCM Press, London, 1955, (144, 169).

Frankfurt, Hanry G., “Alternative Possibilities and Moral Responsibilty”, **The Journal of Philosophy**, (66), 1969, (829-839).

Freud, Sigmund, “Bir Yanılsamanın Geleceği” **Uygarlık, Din ve Toplum**, Öteki Freud Dizisi, çev. Selçuk Budak, Öteki Yayınları, Ankara, 1997, (181-246).

Gazzâli, İmam, **İhyâu ‘Ulumi’d-Din**, çev. Ahmet Serdaroğlu, Bedir Yayınevi, İstanbul, 1986.

Gökberk, Macit, **Felsefe Tarihi**, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1993.

Great Thinkers on Great Questions, (ed.) Abraham Varghese, Oneworld Publications, Oxford, 1998.

Green, Ronald M., “Theodicy” mad. **The Encylopedia of Religion**, (ed.) Mircea Eliade, Macmillan Publishing Com., Newyork, 1987.

Greer, Rowan A., “Augustine’s Transformation of The Free Will Defence”, **Faith and Philosophy: Journal of Society of Christian Philosophers**,(13/4), 1996, (471-486).

Grigg, Richard, “Theism and Proper Basicality: A Response to Plantinga”, **International Journal for Philosophy of Religion**, (14), 1983, (123-127).

Gutting, Gary, “The Catholic and Calvinist: A Dialogue on Faith and Reason”, **Faith and Philosophy: Journal of Society of Christian Philosophers**, (2/3), 1985, (236-256).

---------, **Religious Belief and Religious Skepticism**, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1982.

Hasker, William, “The Necessity of Gratuitous Evil”, **Faith and Philosophy: Journal of Society of Christian Philosophers,** (9/1), 1992, (23-44).

Helm, Paul, “John Calvin, Sensus Divinitatius and The Effect of Sin”, **International Journal for Philosophy of Religion**, 43, Kluwer Academic Publishers, Netherlands, 1998, (87-107).

Hick, John, “Kanıta Dayanmayan Rasyonel Teist İnanç”, çev. Ferit Uslu, **Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi**, (2/1) Çorum, 2002, (305-324).

---------, **An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent**, The Macmillan Press, London, 1989.

---------, **Evil and The God of Love**, Macmillan Publishing, London, 1985.

---------, **Philosophy of Religion**, Prentice-Hall Inc., Englewood Cliffs, 1963.

Hume, David, **An Inquiry Concerning Human Understanding**,(ed. with an Introduction by Charles W. Hendel) Bobbs-Merrill Educational Publishing, Indianapolis, 1979.

---------, **Din Üstüne**, çev. Mete Tuncay, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1979.

---------, **İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma**, çev. Selmin Evrim, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1986.

Kenny, Anthony, **Faith and Reason**, Columbia University Press, New York, 1983.

---------, **What is Faith?: Essays in the Philosopyh of Religion**, Oxford University Press, Oxford, 1992.

Kurşunoğlu, M. Said, **İnsan-Evren İlişkisi ve Antropik İlke**, Elis Yayınları, Ankara, 2006.

Küng, Hans, **On Being a Christian**, ing. çev. Edward Quinn, Garden City, NY: Doubleday, 1976.

Laurence BonJour, "Plantinga on Knowledge and Proper Function", **Warrant in Contemporary Epistemology: Essays in Honor of Plantinga's Theory of Knowledge**, (ed) Jonathan L. Kvanvig, Rowman & Littlefield Publishers, New York, 1996, (47-71)

Lee, Patrick, "Reason and Religious Belief", **Faith and Philosophy: Journal of Society of Christian Philosophers**, (6/1), 1989, (19-34).

Leibniz, G. W., **Monadoloji**, çev. Suut Kemal Yetkin, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1997.

Levi, Albert William, "Modern Felsefe", **Felsefe Tarihine Giriş**, Derleme ve Tercüme: Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002, (73-135)

Mackie, John, 'Evil and Omnipotence', **God and Evil: Readings On the Theological Problems of Evil**, (ed.) Nelson Pike, Prentice Hall, New Jersey, 1964, (46-60).

---------, "Kötülük ve Mutlak Güç", çev. Metin Yasa, Metin Yasa, **Tanrı ve Kötülük** içinde, Elis Yayınları, Ankara, 2003, (81-96).

Malcolm, Norman, "The Groundlessness of Belief" **Contemporary Perspectives on Religious Epistemology**, (ed) R. Dougles Gievvet&Brendon Sweetman, Oxford University Press, Oxford, 1992, (92-103).

Martin, Michael C., **Atheism: A Philosophical Justification**, Temple University Press, Philadelphia, 1990.

Marx, Karl, "Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi" Karl Marx ve Friedrich Engels, **Din Üzerine**, Çev. Kaya Güvenç, Sol Yayınları, Ankara, 1995, (34-50).

Mavrodes, G. I., "Jerusalem and Athens Revisitied", **Faith and Rationality**, (ed.) Alvin Plantinga ve Nicholos Woltrstorff, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1991, (192-217).

McCloskey, H.J., "God and Evil", **God and Evil: Readings on the Theological Problem of Evil**, (ed.) Nelson Pike, Prentice-Hall., New Jersey, 1964, (61-84).

McKim, Robert, "Theism and Proper Basicality", **Philosophy of Religion**, Kluwer Academic Publishers, Netherlands, 1989, (29-56).

Morriston, Wesley, "Is God 'Significantly Free?'", **Faith and Philosophy: Journal of Society of Christian Philosophers**, (2/3), 1985, (257-267).

Mutahharî, Murtaza, *Adl-i İlâhi*, çev. Hüseyin Hatemî, İşaret Yayınları, İstanbul, 1988.

Nielsen, Kai, "Foreword", Keith M. Parsons, **God and the Burden of Proof: Plantinga, Swinburne and the Analytic Defence of Thesim**, Prometheus Books, Buffalo, New York, 1989.

Ormsby, Eric Lee, **İslam Düşüncesinde 'İlahi Adalet' Sorunu (Teadise),** çev. Metin Özdemir, Kitabiyat, Ankara, 2001.

Otte, Richard, "Eviential Arguments from Evil", **International Journal for Philosophy of Religion**, (48), 2000, (1-10).

Ömer, Funda, **Richard Rorty ve "Felsefe ve Doğanın Aynası",** Uludağ Ünv. Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Bursa, 2001.

Özcan, Hanifi, "Birbirine Zıt İki Epistemolojik Yaklaşım: 'Temelcilik' ve 'İmancılık'", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: XL, Ankara, 1999, (157-176).

Özdemir, Metin, **İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi**, Furkan Kitaplığı Yayınları, İstanbul, 2001.

Parker, T. H. L., **Calvin: An Introduction to His Thought**, Geoffrey Chapman, London, 1995.

Parsons, Keith M., **God and the Burden of Proof: Plantinga, Swinburne and the Analytic Defence of Theism**, Prometheus Books, Buffola, New York, 1989.

Pascal, Blaise, **Düşünceler**, çev. Metin Karabaşoğlu, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 1996.

Penelhum, Terence**, God and Skepticizm: A Study in Skepticism and Fideism**, D. Reidal, Dordrecht, 1983.

Peterson, Michael L., **'Introduction: The Problem of Evil' The Problem of Evil: Selected Readings,** (ed.) M. L. Peterson, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1992.

Peterson, Michael; Hasker, William; Reichenbach, Breuce; Basinger, David, "İman ve Akıl",çev. Cafer Sadık Yaran, **Din ve Bilim** içinde, Cafer Sadık Yaran, Sidre Yayınları, Samsun, 1997, (11-34)

Peterson, Michael; Hasker, William; Reichenbach, Breuce; Basinger, David, **Reason and Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion,** Oxford University Press, Newyork, 1991.

Pike, Nelson, "Introduction", **God and Evil: Readings on The Theological Problem of Evil**, (ed.) Nelson Pike, Prentice Hall, Englewood Cliffs, New Jersey, 1964, (1-5).

Plantinga, Alvin, "Evolution and True Belief", **Faith and Reason**, (ed.) Paul Helm, Oxford University Press, Oxford, New York, 1999, (264-267).

---------, "Is Theism Really A Miracle?", **Faith and Philosophy: Journal of Society of Christian Philosophers**, (3/2), 1986, (109-134).

---------, "A Christian Life Partly Live", **Philosophers Who Belive**, (ed.) Kelly James Clark, InterVarsity Press, Illionis, 1994, (45-82).

---------, "Advice to Christian Philosophers", **The Analiytic Theist: an Alvin Plantinga Reader,** (ed.) James F. Sennettt, B. Eardmans Publishing Co., Grand Rapids, Michigan, 1998, (296-315)

---------, "Afterword", **The Analiytic Theist: an Alvin Plantinga Reader**, (ed.) James F. Sennettt, B. Eardmans Publishing Co., Grand Rapids, Michigan, 1998, (353-358)

---------, "Christian Philosophy at the End of Twentieth Century", **The Analiytic Theist: an Alvin Plantinga Reader**, (ed.) James F. Sennettt, B. Eardmans Publishing Co., Grand Rapids, Michigan, 1998, ss. 328-352.

---------, "God, Evil and The Metaphysic of Freedom", **The Problem of Evil**, (ed.) Robert Merrihew Adams& Marilyn McCord Adams, Oxford Unv. Press, New York, 1990, (83-109)

---------, "Is Belief in God Properly Basic", **Noûs**, (15), 1981, (41-51).

---------, "Is Belief in God Rational?", **Rationality and Religious Belief**, (ed.) C. F. Delaney, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1979, (7-27).

---------, "Justification and Theism", **Faith and Philosophy: Journal of Society of Christian Philosophers**, (4/4), 1987, (403-426).

---------, "Method in Christian Philosophy: A Reply to Keller" **Faith and Philosophy: Journal of Society of Christian Philosophers**, (5/2), 1988, (159-164).

---------, "Pluralism: A Defense of Religious Exclusivism", **The Analiytic Theist: an Alvin Plantinga Reader**, (ed.) James F. Sennettt, B. Eardmans Publishing Co., Grand Rapids, Michigan, 1998, (187-210).

---------, "Rationality and Public Evidence: a Reply to Richard Swinburne", **Religious Studies: an International Journal for the Philosophy of Religion**, Cambridge Unv. Press, (37/2) 2001, (215-222).

---------, "Reason and Belief in God", **Faith and Rationality** (ed. with) Nicholas Wolterstorff & Alvin Plantinga, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1991, (16-93)

---------, "Self-Profile", **Alvin Plantinga**, (ed.) James E. Tomberlin&Peter van Inwagen, D. Reidal Publishing Company, Lancaster, Boston, 1985, (3-97)

---------, "The Foundations of Thesim: A Reply", **Faith and Philosophy: Journal of Society of Christian Philosophers**, (3/3), 1986, (298-313).

---------, "The Probabilistic Argument from Evil", **Philosophical Studies**, (35) 1979, (1-53).

---------, "The Reformed Objection Revisitied", **Christian Scholar's Review**, (12) 1983, (57-61).

---------, **God and Other Minds: A Study of The Rational Justification of Belief in God**, Cornell University Press, London, 1967

---------, **God Freedom and Evil**, George Allen & Unwin Ltd., London, 1975.

---------, **The Nature of Necessity**, Oxford University Press, New York, 1974.

---------, **Warrant and Proper Function**, Oxford University Press, Oxford, New York, 1993.

---------, **Warrant: The Current Debate,** Oxford University Press, Oxford, New York, 1993

---------, **Warranted Christian Belief,** Oxford University Press, Oxford, New York, 2000

Poidevin, Robin Le, **Ateizm: İnanma ve İnanmama Üzerine Bir Tartışma**, Çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2000.

Poyraz, Hakan, **Dil ve Ahlak**, Vadi Yayınları, Ankara, 1995.

Quinn, Philip L., "In search of the Foundations of Thesim" **Faith and Philosophy: Journal of Society of Christian Philosopher***s*, (2/4), 1985, (512-534).

Reçber, Mehmet Sait, "Plantinga, Bilgi ve Doğru İşlevselcilik", **Felsefe Dünyası**, (38), 2003, (41-57).

---------, "Plantinga ve Tanrı İnancının Temelselliği", **Felsefe Dünyası** (39), 2004, (20-41).

Reid, Thomas, "An Inquiry Into the Human Mind On The Principles of Common Sense", **Inquiry and Essays**, (ed.) Ronald Beanblossom, Keith Lehrer, Hackett, Indianapolis, 1983

Richman, Robert J., "Plantinga, God, and (Yet) Other Minds", **Australasion Journal of Philosophy**, vol.: 50, no: 1, May, 1972, (40-54).

Robbins, J. Wesley, "Is Belief in God Properly Basic?", **International Journal for Philosophy of Religion,** (14/4) 1983, (241-248).

---------, "Does Belief in God Need Proof?", **Faith and Philosophy: Journal of Society of Christian Philosophers**, (2/3), 1985, (272-286).

Rorty, Richard, **Consequences of Pragmatism**, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1982

---------, **Felsefenin ve Doğanın Aynası**, çev. Funda Günsoy Kaya, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2006

---------, **Olumsallık, İroni ve Dayanışma**, çev. Mehmet Küçük, Alev Türker, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1995

Rossi, Jean- Gérard, **Analitik Felsefe**, çev. Atakan Altınörs, Paradigma Yay., İst., 2001.

Rowe, William, **Philosophy of Religion: An Introduction**, Wandswoeth, Belmont, 1978

Russell, Bertand, **Sorgulayan Demeler**, Tübitak Popüler Bilim Kitapları, Ankara, 1995

Scriven, Michael C., **Primary Philosophy**, McGraw-Hill, New York, 1966

Sennett, James F., **Modality, Probability, and Rationality: A Critical Examination of Alvin Plantinga's Philosophy**, Peter Lang Publishing, New York, 1992

Smart, Ninian, "Omnipotence, Evil and Supermen", **God and Evil: Readings on the Theological Problem of Evil**, (ed.) Nelson Pike, Prentice-Hall Inc., Englewood Cliffs, New Jersey, 1964, (103-113).

Swinburne, Richard, "Plantinga on Warrant", **Religious Studies: an International Journal for the Philosophy of Religion**, Cambridge Unv. Press, (37/2), 2001, (203-214).

---------, **Tanrı Var Mı?** çev. Yard. Doç. Dr. Muhsin Akbaş, Arasta Yayınları, Bursa, 2001.

The Analiytic Theist: an Alvin Plantinga Reader, (ed.) James F. Sennettt, B. Eardmans Publishing Co., Grand Rapids, Michigan, 1998,

The Ontological Argument: From St. Anselm to Contemporary Philosophers, (ed.) Alvin Plantinga, Paperback, Doubleday, 1965.

Turgut, İhsan, **Felsefenin Temel Sorunları**, Anadolu Matbaacılık, İzmir, 1993.

Uslu, Ferit, **İmanı Temellendirme**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2004.

Vardy, Peter, **The Puzzle of Evil**, Harper Collins, London, 1992.

Werner, Charles, **Kötülük Problemi**, çev. Sedat Umran, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2000.

West, David, **Kıta Avrupası Felsefesine Giriş: Rousseau, Kant, Hegel'den Foucault ve Derrida'ya,** Çev. Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1998.

Wolterstorff, Nicholas, "Can Belief in God be Rational If It Has No Foundations?" **Faith and Rationality: Reason and Belief in God**, (ed.) Alvin Plantinga&Nicholas Wolterstorff, Notre Dame Unv. Press, Notre Dame, Indiana, 1991, (135-186).

---------, "Introduction", **Faith and Rationality: Reason and Belief in God**, (ed.) Alvin Plantinga & Nicholas Wolterstorff, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1991, (1-15).

---------, "Reformed Epistemology", **Philosophy of Religion in the Twenty-first Century**, (ed.) D. Z. Phillips and Timothy Tessin, Palgrave Macmillan, 2001, (39-65)

---------, **Reason Within the Bounds of Religion**, Eerdmans, Grand Rapids, 1976.

---------, "Thomas Reid on Rationality", **Rationality in The Calvinian Tradition**, (ed.) Hendrik Hark, Johan van der Hoven, Nicholas Wolterstorff, Universtiy Press of America, Lanham, 1979

Wykstra, Stephan, "Toward a Sensible Evidentialism: On The Notion of 'Needing Evidence'" **Philosophy of Religion**, (ed.) William Rove & William Wianwright, Harcourt Brace Jovanovich Publishing, Indiana, 1989, (426-437).

Yaran, Cafer Sadık, **Bilgelik Peşinde: Din Felsefesi Yazıları**, Araştırma Yayınları, Ank. 2002

---------, "Dini Epistemolojide Eleştirel Akılcılık ve Tahkikî İmancılık", **Ondokuz Mayıs Ünv. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, (9), Samsun, 1997, (217-238).

---------, "İnsan-Evren İlişkisi ve İnsancı Kozmolojik İlke", **Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, (11), Samsun, 1999, (21-33).

---------, "John Hick'in Din Felsefesinde Dinsel Çoğulculuk", **İslam ve Öteki: Dinlerin Doğruluk/Kurtarıcılık ve Bir Arada Yaşama Sorunu**, (ed) Cafer Sadık Yaran, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2001, (127-160).

---------, "Leibniz'de "Kötülük Problemi", Teodise ve Savunma", **Felsefe Dünyası**, (29), 1999, (72-88).

---------, "Natural Theology in Christianity and Islam: Is There a Common Core?", **Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, (11), Samsun, 1999, (21-34).

---------, "Yeni Doğal Teoloji ve Doğu İslam Mirası", **Tezkire**, Sayı: 31-32, Mart/Haziran, 2003, (157-168)

---------, **Günümüz Din Felsefesinde Tanrı İnancının Akliliği**, Etüt Yayınları, Samsun, 2000.

---------, **Kötülük ve Teodise: Batı ve İslam Din Felsefesinde "Kötülük Problemi" ve Teistik Çözümler**, Vadi Yaınları, Ankara, 1997.

Yasa, Metin, "Tanrı Hakkında Paradoksal Konuşmak: İbn Arabi ve Karl Barth Örneği", **O.M.U. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, (17), Samsun, 2004, (147-156).

---------, **Tanrı ve Kötülük**, Elis Yayınları, Ankara, 2003.

İnternet Kaynakları:

"Analytic" and "Continental Philosophy", **http://www.philosophicalgourmet.com/analytic.htm#top**, (07.08.2004)

"Continental Philosophy", **http://en.wikipedia.org/wiki/Continental_philosophy**. (03.02.2005)

"Derrida degree a question of honour; Letter", *The Times,* No: 1, s. 13, 09. 05.1992, **http://www.nevsint-archive.co.uk./pages/** (07.05.2006)

"Modernizing the Case for God", *Time*, no: 14, (7 Nisan 1980), **http://www.time.com/time/archive/preview/0,10987,921990,00.html** (03.03.2006)

Brown, Ernest, *Plantinga, Prorper Basicality and Fideism*, **http://ourworld.compuserve.com/homepages/billramey/plantinga.htm** (03. 01. 2005)

Calvin, John, *Calvin's Commentaries Complete From the Calvin Translation Society Edition*, John: 14/17, **http://www.ccel.org/c/calvin/comment3/comm_index.htm**. (07.02.2006)

Calvin, John, *Institutes of The Christian Religion*, 1, 3, 1, **http://www.ccel.org/ccel/calvin/institutes.all.htm** (03.05.2004)

Cassell, Paul, "Karl Barth on Revelation and God's Relationship to the World", **http://people.bu.edu/wwildman/WeirdWildWeb/courses/mwt/dictionary/mwt_themes_750_barth.htm** (15.03.2006)

Engen, J. Van, "Natural Theology",

http://mb-soft.com/believe/txn/natural.htm (05.05.2006)

Holt, Tim, "Reformed Epistemology", **http://www.philosophyofreligion.info/reformedepistemology.html** (03. 01. 2006)

Hume, David, *Dialogues on Concerning Natural Religion*, Bölüm: X, s. 196. **http://www.anselm.edu/homepage/dbanach/dnr.htm#A11** (05.05.2005)

King, M. L., "Karl Barth's Conception of God", **http://www.stanford.edu/group/King/publications/papers/ vol2/520102-** (15.03.2006)

Locke, John, *An Essay Concerning Human Understanding*, Book IV, Chapter, XIX, Prag. 1. **http://humanum.arts.cuhk.edu.hk/Philosophy/Locke/echu/** (17.05.2004)

McKenna, John E., "Natural Theology", **http://www.asa3.org/ASA/PSCF/1997/PSCF6-97McKenna.html**, (05.05.2006)

Penelhum, Terence, "Reflections on Reformed Epistemology" **http://www.ucalgary.ca/~nurelweb/evang/ref.html** (03. 01. 2006)

Plantinga, Alvin, "Curriculum Vitae of Alvin Plantinga",

http://www.veritas-ucsb.org/library/plantinga/cv.html (03.01.2006)

Plantinga, Alvin, "Methodological Naturalism?",
http://www.arn.org/docs/odesign/od181/methnat181.htm, (15.06.2005)

Plantinga, Alvin, "Spiritual Autobiography" **http://www.calvin.edu/125th/wolterst/p_bio.pdf#search='Alvin%20Plantinga%3A%20Autobiography'** (18.01.2006)

Plantinga, Alvin, "Theism, Atheism and Rationality", **http://www.leaderu.com/truth/3truth02.html**, (16.11.2002)

Plantinga, Alvin, "When Faith and Reason Clash?: Evolution and the Bible", **http://www.asa3.org/ASA/dialogues/Faith-reason/CRS9-91Plantinga1.html**, (15.06.2005)

Roche, Patrick, "Knowledge of God and Alvin Plantinga's Reformed Epistemology",
http://www.quodlibet.net/roche-plantinga.shtml (03. 01. 2006)

Strawbridge, Gregg, "Karl Barth's Rejection of Natural Theology or an Exegesis of Romans 1: 19-20", **http://www.wordmp3.com/gs/barth.htm** , (03.03.2006)

Sudduth, Michael Czapkey "Calvin, Plantinga, and the Natural Knowledge of God: A Response to Beversluis", **http://philofreligion.homestead.com/files/Beversluis.html**. (15.03.2006)

Sudduth, Michael Czapkey, 'The Religious Epistemology of Alvin Plantinga', **http://academics.smcvt.edu/philosophy/faculty/Sudduth/1_masterframe.htm**. (15. 03. 2006)

Sudduth, Michael Czapkey, "The Reformed Objection to Natural Theology: Book Prospectus and Outline",**http://www.homestead.com/philofreligion/files/Prospectus.htm**, (05.05.2006)

The Epistemology of Religion, **http://plato.stanford.edu/entries/religion-epistemology/#Ref** (03.01.2006)

Two Dozen (or so) theistic Arguments, **http://www.homestead.com/philofreligion/files/ Theisticarguments.html** (05.03.2005)

Vessey, David, "Religious Belief Without Evidence", **http://www.beloit.edu/philorel/davidvessey/Plantinga4102.html.** (16.11.2002)

Yaran, Cafer Sadık, "Anthony Flew Olayı: Tanrı'nın Varlığının Delillerine Tam Dört Yüzyıl Sonra Gelen İade-i İtibar", **http://www.dinlertarihi.com/dosyalar/yazilar/flew.htm**, (03. 04. 2006)